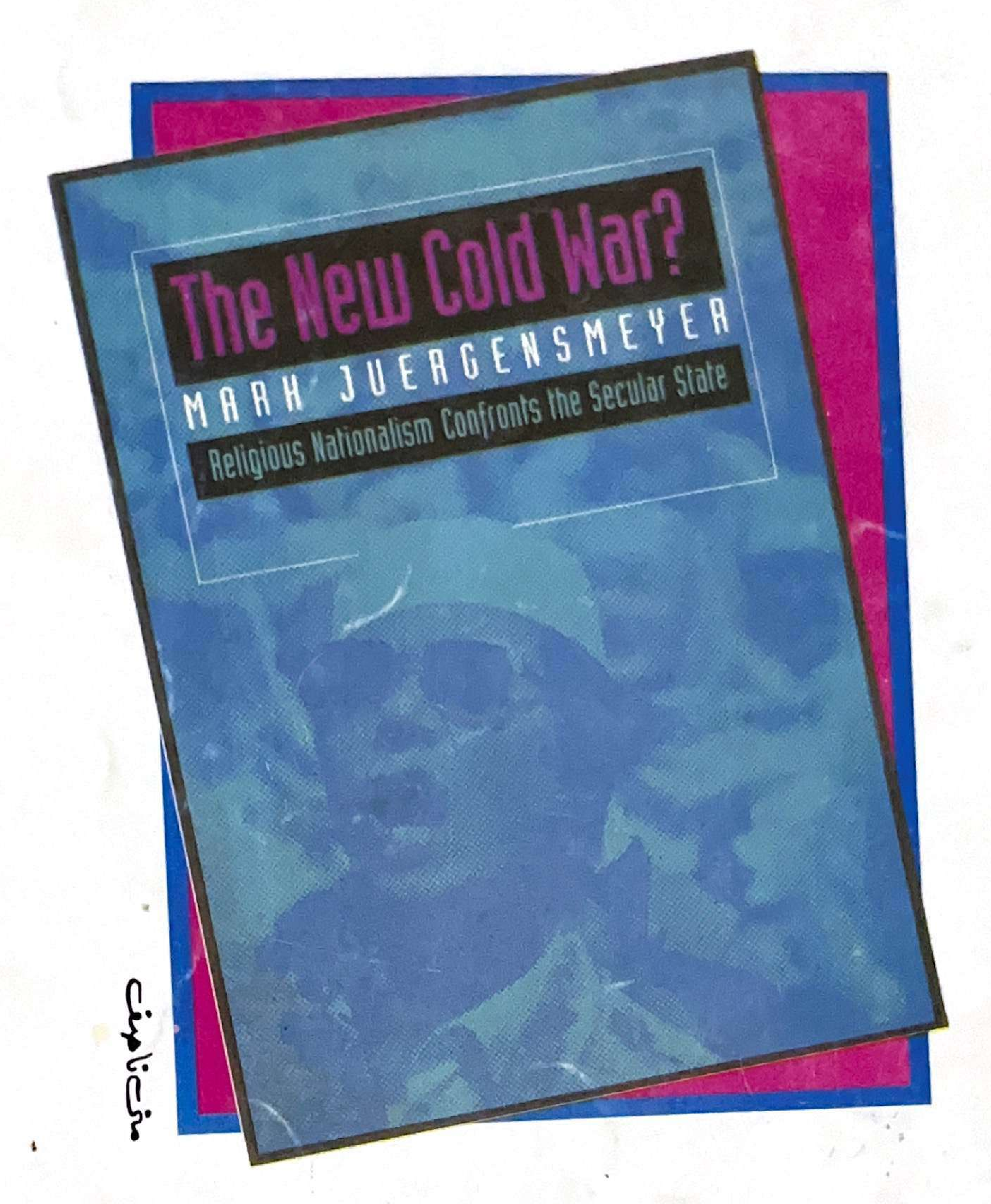
الهيئة العامة للإستعلامات
كتب مترجمة (٨٢٢)



الحرب الباردة الجديدة

القومية الدينية تواجه الدولة العلمانية

مارك چويرچانسماير

جمهورية مصر العربية
وزارة الاعلام
الهيئة العامة للاستعلامات

الحرب الباردة

« القومية الدينية تواجه الدولة العلمانية »



شكر وتقدير

استخلصت العديد من وجهات النظر التى وردت فى هذا الكتاب من دراسات ميدانية ، ومقابلات أجريت خلال السنوات العديدة الماضية فى أجزاء من العالم حيث صعدت فيها حركات القومية الدينية إلى السطح . ومن ثم فإننى أدين بالإمتنان - بصفة خاصة - إلى نصائح الخبراء فى هذه الدول وللزملاء فى شتى أرجاء العالم الذين على دراية بالحالات البحثية التى إرتكزت عليها ملاحظاتى .

وفى سريلانكا ، فقد ساهم فى تيسير بحثى إس . دبليو . آر . ديا . ساماراسينج ورادیکاکومارا سوامى من فرعى كاندى وكولومبو للمركز الدولى للدراسات العرقية ، وساراث أمونوجاما من ووركدفيو إنترناشيونال فاونديشين ، مانجالا موينسنج من معهد مارجا بكولومبو ، وبادما سيرى دى سيلفا من قسم الفلسفة من جامعة بيرادينيا بكاندى . وأعرب - أيضا - عن تقديرى لتعليقات ستانلى تامبيه من جامعة هارفارد بشأن سيرى لانكا وبشأن وجهة النظر الدينية للموضوع ككل . وقد تلقيت نصيحة مفيدة حول الإتصالات الأولية فى سيرى لانكا من دون سويرير ، آشيس ناندى وديانا إيك .

وفى الهند فقد تكرم مشكورا بمساعدتى هاريس بيدرى وسورجيت سينج نارانج فى جامعة جورد ناناك ديف ، أمريتسار . وقد إستفدت إلى حد كبير من تعليقات مانورانجان موهانتى ، تى . إن مادان ، جيه بى . إس . وبيروى وأعضاء قسم العلوم السياسية فى جامعة دلهى . وتعلمت أيضا من تعليقات جوريندر سينج فى المعهد الوطنى لدراسات البنجاب فى نيودلهى بشأن دراستى للسيخ .

وفى إسرائيل ، فقد قدم لى يد المساعدة إفراه زيلبرمان فى القدس وإيهود سبرانزاك وإيمانويل سيقان وجدعون آران فى الجامعة العبرية ، وأوجه شكرى لروبين رايت من صحيفة لوس أنجلوس تايمز وذى نيويوركر وصحفيين آخرين فى القدس والضفة الغربية وقطاع غزة لمساعدتهم فى تأمين إجراء المقابلات .

وفى مصر فإننى أقدر تعاون سعد إبراهيم وكنت ويكس وليلى الحمامصى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة ومحمد خليفه وإبراهيم دسوقى شتا من جامعة القاهرة ومحمد المصيلحى سالم من جامعة الأزهر بالقاهرة وجهاد عودة ودارسين آخرين وصحفيين يعملون فى صحيفة ومركز الأهرام . وقد ساعد ويليام بريز وآلان جودلاس فى ترتيب الإتصالات بالقاهرة ، الأمر الذى أدين له بالإمتنان العميق .

وفى منغوليا ، فإننى أقدر مساعدة دى . باتسوك وجيه . لويسا نتسيرن فى أولان باتور . ولطف وكرم جلين بياج فى ترتيب الإتصالات . وقد ساعد ماجد تهرانيان وأحمد كريمى هاكاك فى إمداد المعلومات بشأن طاجيكستان . وفيما يتعلق بآسيا الوسطى - بصفة عامة - فإننى أثنى على مقترحات دور جلادنى وبارنيت روبين ، أما بالنسبة للمواد الروسية والأوروبية الشرقية فإننى أشكر أمير خيسا موتدينوف ، لوسجا سويا تكوسكى ومجموعة العمل المختصة بالدين والقومية فى معهد السلام بالولايات المتحدة والتى شكلها ديفيد ليتل . وأقدر أيضا مساعدة ديفيد بانستون فى المواد الأصلية المتعلقة بالمساعدة المسيحية لثورة نيكاراجوا . وبالإضافة إلى هؤلاء الدارسين ، أود تقديم الشكر أيضا للعديد من المراقبين الذين شاركونى الرأى ، والذين ظهرت أسماؤهم فى ختام هذا الكتاب فى قائمة من أجريت معهم الأحاديث .

وقد بدأ العمل فى هذا الكتاب عندما كنت عضوا فى مركز وودرو ويلسون إنترناشيونال للباحثين فى معهد سميثونيان بواشنطن دى . سى . فى عام ١٩٨٦ . وقد تلقيت منحاً إضافية من أجل البحث فى عامى ١٩٨٧ - ١٩٨٨ من هارى فرانك جاجينهايم فاونديشين . وخلال الفترة بين عام ١٩٨٩ وعام ١٩٩١ من معهد الولايات المتحدة للسلام بواشنطن دى . سى . وأدين بالإمتنان لسخاء هذه المؤسسات وتأييد الدكتور آن شيفيلد فى مركز ويلسون والدكتور كارين كولفارد فى هارى فرانك جاجينهايم فاونديشين والدكتور هارش جريجوريان فى معهد الولايات المتحدة للسلام ، وقد نشرت طبعات أولى من بعض المواد التى تضمنها هذا الكتاب مثل « منطق العنف الدينى » فى جورنال الدراسات الإستراتيجية ومساهمات لعلم الإجتماع الهندى تحت عنوان « منطق العنف الدينى » ، « وماذا قال السيخ : تأملات حول ظهور القومية الدينية المتطرفة « فى الدين » ، « التضحية وحرب كونية » فى جورنال الإرهاب والعنف السياسى ، وأجزاء خاصة « بالهند » و « سيرى لانكا » فى ستيورات ميوز ، والدين فى السياسات : دليل عالمى .

وقد أثرى زملائى فى بيركيلى ، بواشنطن وهونولولو تفكيرى بشأن هذه الموضوعات بغزارة بالإضافة إلى مساعدى فى البحث الصريح الدءوب على مدى سنوات وهو دارين مكمهون . وفى هاواى كان مساعدى الخريج ديفيد فوس ، وأقدر العناية التى أولوها ، هم وأعضاء ندوة الخريجين فى جامعة هاواى ، لقراءة المسودات الأولى للكتاب .

وفى المراحل الأخيرة من الإعداد ، إستفاد الكتاب من تعليقات عدد من الدارسين من بينهم دروجلادنى ، ريتشارد هيتش ، ايهود سبر نزاك ومجموعة ممتازة من المتخصصين إجتمعوا فى ظل رعاية هارى فرانك جاجينهايم فاونديشين فى نيويورك فى ندوة لمدة يوم لمناقشة مسودة الكتاب . وكان من بين المشاركين كارين مكارثى براون ، وكارين كولفارد ، واينسيل إيمبرى ، وتشارلز هيل ، وجاك هادلى ، وجيمس هيستر ، آر .دبليو . كاوبر ، وديفيد لاتين ، وبروس لورنس ، ودارين مكماهون ، وجاناث أوبيسكر ، وديفيدرابوبورت ، ونينيان سمارت ، وآرثر وولدرون وجويل ولمان . ورغم أن أحدا لم يخجل من إقتراح سبل تحسين المخطوط ، فإن كلا منهم أكد أهمية موضوعاته وقيمة تناول الدراسة . وأوجه شكرى للجميع .

وقد قامت شوشينج شان بتنقيح النسخة الأصلية النهائية ، ومن ثم أهدى لها هذا الكتاب . وقد ساعدت إلى حد كبير فى إضفاء التنظيم والوضوح على المخطوط . وقد أسهمت مساعدتها المستمرة على مدى سنوات (الى جانب كوتوفا الرقيقة) فى الحفاظ على هذا المشروع حيا . وبطريقة أو أخرى فقد ساعدت هى وكل من ورد ذكرهم فى تحسين دقة وتدفق الأفكار فى هذا الكتاب وأظهروا مرة أخرى فوائد التحلى بالصبر وأن يكون للمرء أصدقاء أذكياء .

« مقدمة »
ظهور القومية الدينية

=======

« ثمة حاجة ماسة للدين فى الحياة العامة » هكذا قال لى عميد كلية الشريعة بجامعة الأزهر[1] . ومضى يقول أنه يعنى أنه لا يتعين وجود مستوى عال من الأخلاق فى الوظائف العامة فحسب وإنما ينبغى أن تنصهر أيضا الهويات الدينية والسياسية للشعب المصرى . وهو يعتقد أن الدين الإسلامى هو بمثابة « قوة تحررية ثقافية » ، ومصر كدولة فى مسيس الحاجة إليها من أجل تحرير نفسها من آخر آثار الإستعمار فى الماضى . وأوضح العميد قائلا « إن الإستعمار الغربى قد ولى وإنتهى ، غير أننا لم نستكمل إستقلالنا بعد . ولن نتحرر حتى تصبح مصر دولة إسلامية »[2] .

وخلال الأحاديث التى أجريتها فى ست دول تموج بالإضطرابات إبان الثمانينيات ومستهل التسعينيات ، إكتشفت أن وجهة نظره ليست خاصة به فحسب . إذ ان الرغبة الملحة فى وجود شكل فطرى لسياسات تقوم على الدين متحررة من فساد الثقافة الغربية قد ترددت فى العديد من الدول التى نالت إستقلالها خلال القرن الحالى إذ لم يعرب عنها المصريون فحسب وإنما مسلمو آسيا الوسطى والمسلمون الآخرون من الجزائر حتى أندونيسيا والأوكرانيون والسيريلانكيون والهنود والإسرائيليون والمغول وأشخاص متدينون ينتمون لمختلف الأديان فى أرجاء المعمورة . وفى حقيقة الأمر فإن ما كان يبدو شاذا عندما تحدت الثورة الإسلامية فى إيران سيادة الثقافة الغربية وسياساتها العلمانية فى عام ١٩٧٩ قد أصبح قضية كبيرة فى السياسات الدولية إبان التسعينيات ، إن النظام العالمى الجديد الذى حل محل القوتين قطبى الحرب الباردة لا يتسم فحسب بظهور قوى إقتصادية جديدة ، وإنهيار إمبراطوريات قديمة وفقدان مصداقية الشيوعية وإنما إتسم أيضا بانبعاث هويات محدودة إرتكزت على ولاءات عرقية ودينية ، ورغم أن فرانسيز فوكوياما قد أكد ، من بين آخرين ، أن إنتهاء الحرب الباردة قد أدى إلى « نهاية تاريخ » وإلى إجماع أيديولوجى فى أرجاء العالم يحبذ الديمقراطية الليبرالية العلمانية ، فإن ظهور ديانات جديدة وقوميات عرقية يناقض ذلك التأكيد[3] .

---

١ - حديث مع الدكتور محمد إبراهيم الجيوشى عميد كلية الدعوة بجامعة الأزهر فى ٣٠ مايو عام ١٩٩٠ بالقاهرة

٢ - حديث مع الجيوشى .

٣ - فرانسيز فوكوياما « نهاية التاريخ » الإهتمام الوطنى ١٦ (صيف عام ١٩٨٩) : ٣ - ١٨ ، ونهاية التاريخ والإنسان الأخير (نيويورك : فرى بريس ١٩٩٢) . ٢٣٢١١

وفضلا عن هذا فإن أنصار القوميات الجديدة لديهم القدرة على إثارة قضية عامة ضد الغرب العلمانى ، الأمر الذى قد يتطور إلى حرب باردة جديدة .

ومثل الحرب الباردة القديمة فإن المواجهة بين هذين الشكلين الجديدين للسياسات التى ترتكز على الثقافة والدولة العلمانية هى مواجهة عالمية فى مجالها وثنائية فى معارضتها ، وتتسم بالعنف بين الحين والآخر ، وهى أساسا بمثابة خلاف للأيديولوجيات . ومثل الحرب الباردة القديمة فإن كل جانب يميل إلى تكوين رأى ثابت لا يتغير عن الطرف الآخر ، وقد ذكر الإستراتيجى الإسلامى السياسى الكبير فى السودان أن الغرب يحتاج فى فترة ما بعد الحرب الباردة إلى « إمبراطورية جديدة للشر كى يحتشد ضدها »(٤) . وبالمثل فإنه هو والساسة الآخرين الدينيين يحتاجون إلى رأى ثابت خاص بهم عدو علمانى شيطانى يساعدهم على حشد قواتهم هم ، بيد أنه على عكس الحرب الباردة السابقة فإن الغرب (الذى يتحالف الآن مع الزعماء العلمانيين للإتحاد السوفيتى السابق) يواجه معارضة ليست متحدة سياسيا أو تتسم بالقوة العسكرية فى الوقت الراهن . ولهذا فإنها لا تؤخذ فى الغالب مأخذ الجد . واعتقد أن هذا الاتجاه خاطىء .

وعلى سبيل المثال فإن هذه الأشكال الجديدة للقومية الثقافية تستبعد فى بعض الأحيان بوصفها إنحرافات تاريخية أو تطبيقا مضللا للدين ، وفى إستهلال لمقال كتبه كونور كروز أوبراين حول أزمة البنجاب فى عام ١٩٨٨ ، وصف صحفى من مجلة أتلانتك مونثلى (الشهرية) الأسلوب الذى يذكى به الدين نيران العالم الثالث « بأنه واحد من أخطر وأكثر التطورات التى تثير السخرية فى نهاية القرن العشرين » . وزعم أن الدين « بصفة عامة لا يشكل قوة خطيرة فى المجتمعات الغربية ، ولكنه فى العالم غير الغربى « فإنه غالبا ما يتحد على نحو ، مثير مع القومية لتزويد الجريمة السياسية بالوقود »(٥) . وقد تمثل الإفتراض المؤكد فى أن ثمة شيئا بالغ الخطأ بالنسبة للدين فى العالم غير الغربى .

وفى هذا الكتاب تبنيت مدخلا مختلفا . وقد حاولت معرفة وجهات نظر الحركيين التى سخر منها محرر جريدة أتلانتك . إنهم يعتقدون أن الخطأ يكمن فى القومية العلمانية ، وليس فى الدين . ويرون أن النماذج الغربية للدولة ــ سواء أكانت ديمقراطية أو إشتراكية ــ قد فشلت وينظرون للدين بوصفه إختيارا بديلا مبشرا ، وأساسا للنقد والتغيير .

ترى ، ما سبب فشل القومية العلمانية فى التأثير عليهم ؟ ولماذا يُطرح الدين بوصفه بديلا ؟ لماذا يرفض الدين القومية العلمانية بقوة ؟ وما هى الأيديولوجية والمنظمة السياسية التى سوف تحل محلها ؟ وفى مضمار البحث عن إجابات لهذه الأسئلة سعيت لمعرفة آراء زعماء الدين النشطين سياسيا فى مختلف أجزاء العالم . لقد أجريت أحاديث شخصية مع البعض والتقيت مع آخرين من خلال أحاديثهم المنشورة ، ونصوص خطبهم وكتاباتهم ، وقد حاولت فهم مواقفهم ، وتقرير نطاق

٤ - نقلا عن كيم مورفى ، « المتطرفون الإسلاميون يبنون أساسا لهم فى السودان » لوس انجلوس تايمز ، ٦ أبريل ١٩٩٢ ص . ايه ٩

٥ - مقدمة الناشر ، لكونوركروز أوبرين ، الحرب المقدسة ضد الهند » أتلانتك منثلى ٢٦٢ (أغسطس ١٩٨٨) ٥٤

التشابه بينهم وبين نظرائهم فى أجزاء أخرى من العالم ، ووصفهم فى إطار أوسع للتغيير السياسى والثقافى ومعرفة سبب تفاؤلهم البالغ حيال دورهم فيما وصفه أحد القوميين الإسلاميين الجزائريين « بأنه مسيرة التاريخ »(٦) .

وقد بدأ إهتمامى بهذا الموضوع مع السيخ . إذ نظرا لإقامتى فى شمالى الهند من مرة لأخرى والكتابة عن الدين والسياسات فى البنجاب ، ونظرا لإدراكى أن السيخ ــ بصفة عامة ــ أناس مبتهجون ويتسمون بالحساسية ، فقد أصابنى هلع بالغ لمشاهدة دوامة العنف التى شملت المتطرفين السيخ والحكومة الهندية والتى بدأت هناك فى مستهل الثمانينيات والتى لاتزال البنجاب فى شركها . وفى محاولة لفهم الموقف قمت بالبحث فى الخطب المسجلة ومخطوطات واحد من زعماء الحركه المتطرفة الا وهو سانت جارنيل سيخ بهندرا نوول(٧) . وقد بدت رسالته وكأنها تعبير باليأس من حالة المجتمع الراهنة ، إذ يرى أنه يفتقر إلى الوعى الأخلاقى ويقوده ساسة يعجزون عن اداء أى شىء سوى الفساد . بيد أن الفساد يخفف منه أمل راديكالى : اذ يشعر أن شن حملة صليبية دينية يمكن أن يفجر ثورة سياسية ، ثورة تقود إلى سياسات جديدة ونظام أخلاقى جديد .

ولم تكن خطب بهندرا نوول ، التى كانت فى وقت ما نقدية ومفعمة بالأمل وموجهة لكل من الإحتياجات الحديثة وقيم الماضى التقليدية ، لم تكن فريدة فى نوعها ، كما إكتشفت عندما بدأت فى مقارنتها بالحالات الأخرى . إذ فيما يتعلق ــ أولا ــ بلغة الرهبان البوذيين فى الحركة السنهالية المتطرفة فى دولة سيرى لانكا القريبة واللغة البلاغية للقوميين الهندوس فى الهند ، سرعان ما وسعت دائرة إهتماماتى من خطب الزعماء الدينيين النشطين سياسيا فى هاتين الدولتين إلى اللغة الأيديولوجية لنظرائهم فى مصر وإيران وإسرائيل وفلسطين التى تحتلها إسرائيل ومنغوليا وآسيا الوسطى وأجزاء العالم الأخرى(٨) . والإختلافات بين هؤلاء الزعماء الدينيين هائلة ، فيما يتعلق بقيمهم الدينية وأهدافهم وسياساتهم وإتجاهاتهم التاريخية ، غير أن العديد من إهتماماتهم متماثلة على نحو يثير الدهشة ، إن ما يوحد بينهم هو عدو مشترك ، يتمثل فى قومية علمانية غربية ، وأمل مشترك لإحياء الدين فى المجال العام .

وعلى حين أنهم يدفعون بضرورة أخذهم مأخذ الجد ، فإننى لا أريد المبالغة فى أهميتهم . ورغم أن بعض القوميين الدينيين قد حققوا بالفعل قدرا كبيرا من النفوذ السياسى فى دولهم ، هناك آخرون لم ولن يحققوا ذلك قط ، بيد أننى أدرجتهم فى هذه الدراسة نظرا لأن لهم دورا فى النمط العالمى الأوسع نطاقا . وقد أبرزت فى بعض النماذج التى تم إختيارها على نحو عشوائى أعضاء الجماعات الدينية التى دأبت على إنتقاد النظام السياسى العلمانى وتحاول إستبداله بآخر يرتكز على

٦ - إمام ابو خير الدين ، نقلا عنه فى كيم مورفى ، « الحزب الإسلامى يفوز بالسلطة فى الجزائر » ، لوس أنجلوس تايمز ٢٨ ديسمبر ١٩٩١ ، ص . ايه ١٠ .

٧ - لتحليل مواعظ بندرانوال ، إرجع إلى مارك يرجنسماير « منطق العنف الدينى » فى ديفيد س . رابورت » داخل المنظمات الإرهابية (لندن : فرانس كاس ١٩٨٨) ٩٣ - ١٧٢ .

٨ - إرجع إلى مارك يرجنسماير « ما قاله السيخ : تأملات حول ظهور القومية الدينية المتطرفة » الدين ٢٠ رقم ١ (١٩٩٠) ٥٣ - ٧٥ .

مبادىء دينية . وحتى عندما تكون أصوات هؤلاء الحركيين الدينيين غير ذات أهمية بصورة نسبية فى بلادهم ، فإنهم جديرون بالاعتبار وذلك نظرا لأنهم يضيفون لما يعد بمثابة ثقل مضاد كبير للقومية العلمانية المهيمنة فى عصرنا هذا .

إن النمط الدينى للقومية الذى ينادون به يحظى بإهتمام فى الصحف الأمريكية والأوروبية ـ وربما هو أصعب من أن يفهمه الغربيون ـ يفوق إهتمامها بأى نوع آخر من أنواع القومية الثقافية ، من بينها تلك التى ترتكز على العرقية ، والعنصر والماضى الأسطورى لمنطقة ما ، بيد أنه فى العديد من أجزاء العالم فإن الهويات الدينية والعرقية تتشابك . لقد وصفت المطامح القومية للمسلمين فى الصين وآسيا الوسطى بأنها « دينية عرقية »(٩) . غير أنه حتى فى هذه المناطق المحلية فإن الرموز الحاسمة والتراث الثقافى للآراء السائدة فى المنطقة هى فى معظمها دينية ، وربما لذلك السبب أصبح النشطاء الدينيون هناك ، كما فى أى مكان آخر من العالم ، أعدى أعداء الزعماء الدينيين .

وسوف يكون من السهل وصف هؤلاء الحركيين الدينيين بالأصوليين ، غير أننى أتردد فى ذلك لعدة أسباب .

أولا : أن الصفة « تنتقص من قدرهم » . اذ تشير ، كما لاحظ أحد الباحثين المسلمين إلى أولئك الذين يعتنقون « عقيدة دينية تفتقر إلى التسامح ، وتقوم الذات وتطبق حرفيا وبأسلوب ضيق »(١٠) . وهذه التسمية تنطوى على الإتهام أكثر منها وصفية : اذ تعكس موقفنا ازاء أشخاص آخرين أكثر مما تصفهم . ومن خلال المفهوم الضمنى فإنه لا يتعين أخذ مثل هؤلاء الأشخاص مأخذ الجد بوصفهم ممثلين سياسيين ذوى فكر . وتلك الصفة لا تلائم غالبية الأشخاص الذين إلتقيت بهم فى هذه الدراسة سواء مباشرة أو عن طريق كتاباتهم .

ثانيا : إن الأصولية تعد تصنيفا غير دقيق لإجراء مقارنات بين الثقافات ، وتنبع الصفة من محاولة مجموعة من البروتستانت المحافظين فى مستهل القرن الحالى لتحديد ما يعتقدون بأنه « أصولية المسيحية ، وتشمل الكتاب المقدس ، وهكذا ليس من الواضح كيف يمكن مقارنتهم باولئك الذين يتمسكون بالأشكال الأخرى من المسيحية المنقحة ، وبدرجة أقل بالنشيطين الدينيين الذين يؤمنون بالأديان الأخرى فى أجزاء أخرى من العالم(١١) . والشىء الوحيد الذى يشترك فيه غالبية الحركيين الدينيين فى شتى أرجاء العالم ، بصرف النظر عن تحمسهم ، هو رفضهم للغربيين والذين يؤيدون مثلنا العلمانية الحديثة ، ولهذا فإن وجود تصنيف أفضل مبنى على أساس المقارنة سوف يكون مناهضا للعصرية ، وهى عبارة يستخدمها بروس لورنس لتحديد الأصولية بوصفها مفهوما عالميا ، إذ

---

٩ - درو جلادنى « الصينيون المسلمون : القومية العرقية فى الجمهورية الشعبية (كامبريدج ـ ماس : المجلس الخاص بالدراسات الشرق آسيوية ، جامعة هارفارد ١٩٩١) ١٥ - ١٣٣ كما ورد فى هذا الكتاب .

١٠ - عمر ف . عبد الله « الكفاح الإسلامى فى سوريا » (بيركلى كاليفورنيا : ميزان برس ، ١٩٨٣) ٢٣ ، نقلا عن بروس بى . لورانس المدافعون عن الله : الثورة الأصولية ضد العصر الحديث (سان فرانسيسكو هاربر ، راو ، ١٩٨٩) ٩٦ .

١١ - عبر عن هذا الإعتراض على الإستخدام المقارن للأصولية ديفيد مارتن فى كتاب « الأصولية : جولة تعريفية للأفق » بو ليتيكال كوارترلى ٦١ ، رقم ٢ (أبريل - يونيو ١٩٩٠) : ١٢٩ - ١٣١ .

أنها تشير إلى ثورة دينية ضد الأيديولوجية العلمانية التى غالبا ما تصاحب المجتمع الحديث(١٢) . وإحدى مزايا هذه الصفة تتمثل فى أنها تسمح للمرء بالتفريق بين أولئك العصريين وأولئك الذين يتبنون الطرق العصرية ، أى بين هؤلاء الذين يتقبلون ببساطة المجتمع الحديث وهؤلاء الذين يمضون إلى أبعد من ذلك ويؤمنون بالأيديولوجيات العلمانية التى تهيمن على الثقافات الحديثة(١٣) .

وذلك التميز يمثل أهمية نظرا لأنه فى معظم الحالات فإن النشيطين الدينيين يعتبرون أنفسهم أناسا عصريين للغاية فى حين يعارضون القيم العصرية . إذ أن عميد جامعة الأزهر فى القاهرة ، الذى أشرت إليه فى الفقرة الأولى من هذه المقدمة ، قد عاش فى لندن لعدة سنوات وكان يقدر كفاءتها العصرية . . والحاخام مائير كاهان ، وهو يهودى قومى يمينى فى إسرائيل ، كان يقود حركته وكأنها حملة سياسية ويميل إلى الحديث عن لعبة البيسبول الأمريكية ، كما أن أنشط الملات سياسيا فى طاجيكستان يملك جهاز فاكس وتليفون خلوى (أى يعمل بنظام الخلية) . ومثل هؤلاء القوميين الدينيين عصريون بمعنى أنهم ذوو فكر منظم وعمليون فى نظرتهم(١٤) . ومع هذا فإن عصريتهم تسمح لهم أيضا باعتناق قيم دينية تقليدية ويرفضون العلمانية .

وإعتراضى الثالث على إستخدام تسمية الأصولية فى هذه الدراسة هو أبرز الإعتراضات وأهمها ، ويتمثل فى أنها لا تحمل أى معنى سياسى . إذ ان وصف شخص بالأصولى يشير إلى أنه هو أو هى يتأثر فقط بالمعتقدات الدينية وليس بالإهتمام الأشمل بطبيعة المجتمع والعالم . إن النشيطين الدينيين الذين إلتقيت بهم وأجريت عليهم دراستى هم شخصيات محنكة سياسياً ويهتمون بشدة بالمجتمع الذى يعيشون فيه ، وليس ثمة شك أن عددا كبيرا منهم لديهم أصدقاء ليسوا على شاكلتهم ، وربما يركز هؤلاء الاصدقاء بصورة مطلقة على الشئون الدينية ، وقد يسمون أنفسهم محافظين أو أصوليين أو ببساطة مناهضين للعصرية ، غير أنه عندما يدمج هؤلاء الأشخاص وجهات نظرهم الدينية بمنظور أوسع عن مصير دولتهم السياسى والإجتماعى ، فإن المرء يجد حتما صفة شاملة لهم ولهذا السبب أطلق عليهم إسم القوميين الدينيين .

إننى أعنى بوصف النشيطين فى هذه الدراسة بالقوميين الدينيين ، الإشارة إلى أنهم أفراد ذوو إهتمامات دينية وسياسية ، إن محاولة فهم وجهة نظرهم هى بمثابة ممارسة لكل من الدين المقارن

---

١٢ - لورانس : المدافعون عن الله ، ٢ . فقد إقترحت يوما ما العصرية الهرطقية وذلك نظرا لأن النشيطين الدينيين ، رغم العصرية ، يتهكون مبادئ العلمانية التى تنطوى عليها أيديولوجية العصرية (جماعة المتناقشين حول هل تعيش الأصولية خارج إطار المسيحية ؟ الإجتماع السنوى للاكاديمية الأمريكية للدين ، لمدينة كانساس ، ٢٥ نوفمبر ١٩٩١) اذعن هولى عقب إقتراح عبارة النشاط الدينى المتطرف المناهض للعصرية على المجتمعين اذعن للأصولية . جون ستراتون هولى ، « مقدمة » ، « الأصولية والجنس البشرى (نيويورك : جامعة أوكسفورد بريس ، وشيك الظهور) لمناقشة تعريفات والدفاع عن عبارة الأصولية التى فى غير محلها ، أنظر مقدمة مارتن آى . مارتى وآر . سكوت ابليبى ، مراعاة الأصولية (شيكاغو : جامعة شيكاغو برس ، ١٩٩١) ، ٨ - ١٠ .

١٣ - لورانس ، المدافعون عن الله ، ٢٧ .

١٤ - أنظر مارك جير جنسماير ، راد هاسوامى الحقيقة : منطق الإيمان الحديث (برينستون ، إن جيه : جامعة برينستون بريس ، ١٩٩١) ٤ - ٦ .

والسياسات المقارنة ، ذلك لأنها تبدو ، من وجهة نظرنا على الأقل ، أنها تستجيب بأسلوب دينى لموقف سياسى ، بيد أن العديد منهم يوافق على ملاحظة أبداها زعيم فلسطينى وهو الشيخ أحمد ياسين إذ قال ، « ليس هناك تمييز واضح بين الدين والسياسة » وذلك التمييز ذاته هو سمة أسلوب التفكير الغربى[١٥] . ويرى مفسرو الأديان أن ثمة قصورا فى المجتمع الذى يجمع بين سمة الدين والسياسة ، مجتمع يتطلب ردا دينيا وسياسيا كذلك .

ورغم أن القوميين الدينيين يرفضون الآراء العلمانية فإنهم لا يرفضون بالضرورة السياسات العلمانية ، التى تتضمن الإجهزة السياسية للدولة القومية الحديثة . وفى سبيل توضيح إمكانية تحقيق ذلك ، ينبغى أن أفسر كيفية إستخدامى لبعض الصفات . إذ أعنى بكلمة الدولة موضع السلطة وإتخاذ القرار داخل منطقة جغرافية سياسية ، أما كلمة القومية فإننى أعنى بها مجموعة من الأفراد يملكون ثقافة سياسية خاصة وأرضا تتمتع بسلطة سياسية مستقلة ذاتيا[١٦] ، إن الدولة القومية هى شكل حديث للأمة تسود فيها سلطة الدولة وتنظم أمة بأسرها ، سواء من خلال السبل الديمقراطية أو الإستبدادية ، إن الدولة القومية الحديثة لها مايبررها أخلاقيا وسياسيا بمفهوم قومى ، الأمر الذى لا أعنى به التطرف الوطنى الذى يخشى الأجانب فحسب وإنما تعبيرات أخف حدة لهوية ترتكز على إفتراضات مشتركة توضح لماذا يشكل مجتمع أمة ولماذا تعد الدولة التى تحكمها شرعية[١٧] .

إن الثوريين الدينيين الجدد لا يهتمون كثيرا بالهيكل السياسى للدولة القومية مثل إهتمامهم بالإيديولوجية السياسية التى يؤيدونها . إنهم يهتمون بمنطقية وجود دولة وبالأسس الأخلاقية للسياسات وبسبب وضرورة وجود ولاء ظاهر للدولة . وغالبا ما يرفضون الفكرة الأوربية والأمريكية

١٥ - حديث مع الشيخ أحمد ياسين زعيم حركة حماس فى غزة ، ١٤ يناير ١٩٨٩ .

١٦ - قدمت تعريفات مماثلة فى دراسات أخرى خاصة ببناء الأمة والقومية . أنظر على سبيل المثال أنتونى دى . سميث ، « مقدمة » فى طبعة أنتونى دى . سميث ، حركات القومية (نيويورك سان مارتين برس ، ١٩٧٧) ، ١ - ٢ ، وهاج سيتون ووتسون ، الأمم والدول : تساؤل حول أصول الأمم وسياسات القومية (البولدر ، كولومبيا يستفيو بريس ١٩٧٧) ١ - ٥ . فى مسحة مماثلة ، يحدد جيدنز الأمة بوصفها كيانا ذا نظام سياسى يحكمها ، ولديه سلطة مطلقة على أرض واضحة المعالم والقومية كإشتراك الأفراد فى مجموعة من الرموز والمعتقدات تؤكد الطائفية بين أعضاء نظام سياسى » . أنتونى جيدنز ، الدولة القومية والعنف مجلد ٢ ، نقد معاصر للمادية التاريخية (بيركلى ولوس أنجلوس جامعة كاليفورنيا بريس ١٩٨٥) ، ٢١٥ - ٢١٦ .

١٧ - يصف هوبسباون القومية بأنها عبارة ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وحلت محل مبدأ الوطنية وانني استخدم الكلمة بمفهوم القرن التاسع عشر هذا بوصفها القاعدة النظرية ترتكز عليها فكرة الأمة والإحساس بالهوية معها ، بيد أن هوبساوم يشير إليها بأسلوب غير موضوعى بوصفها التطابق العاطفى لشعوب مع « أمتهم » ، والقدرة على « التحرك سياسيا » وفقا لمثل هذه القاعدة . إيريك جيه . هوبساوم ، عصر الإمبراطورية ١٩١٤ - ١٩٧٥ (نيويورك : كتب بانتيون ١٩٨٧) ١٤٢ ، وبصف الأمة بأنها « الدين المدنى الجديد للدول » (١٤٩) وما يطلق عليه قومية قد أقول عنه « قومية متطرفة » أو كراهية الأجانب ، وما أطلق عليه قومية قد يطلق عليه « هوية وطنية » أو « ايديولوجية وطنية » .

التى تقتضى بأنه يمكن تحديد القومية بوصفها فحسب عقدا علمانيا[١٨] . بيد أنه فى الوقت نفسه لايجدون ثمة تناقضا فى تأكيد أشكال معينة للتنظيم السياسى الذى تطور فى الغرب مثل الإجراءات الديمقراطية للدولة القومية ، طالما أنها تصطبغ بالصبغة الشرعية ليس من خلال فكرة علمانية لعقد إجتماعى وإنما من خلال مبادى تقليدية للدين .

وكما أوضح لى أحد البهائيين فى سيرى لانكا فإن مايحتقره « ليس هو الديمقراطية ولكن فكرتكم عن القومية »[١٩] ، إنه يرفض هو وأمثاله فكرة أن ما يربط الأفراد معا كأمة وما يضفى شرعية على نظامهم السياسى هو إندماج منطقى يوحد كل فرد فى منطقة جغرافية سياسية من خلال قوانين مشتركة وعمليات سياسية ، وتؤكد مثل هذه القومية العلمانية لكل من الديمقراطيات البرلمانية فى أوروبا وأمريكا والبيروقراطية الإشتراكية التى كانت تميز دول أوروبا الشرقية والجمهوريات السوفيتية السابقة فى كومنولث الدول المستقلة ، ومن الطبيعى أن يفهم غالبية الأمريكيين والأوربيين أسلوب التفكير هذا الخاص بالقومية غير أنه ينطوى على إفتراضات خاصة بالطبيعة العالمية والعلمانية لنظام إجتماعى أخلاقى لا يأخذ العديد من رجال الدين فى بقية أرجاء العالم كأمر مسلم به .

وقد اكتشفت أن وجهة نظر القومية - الدينية ترفض بقوة القومية العلمانية بوصفها مجردة أساسا من القيم الأخلاقية أو الدينية . وقد كان هذا الرفض بمثابة صدمة لبعض علماء الإجتماع الغربيين والمراقبين الآخرين للسياسات العالمية الذين أعلنوا منذ عقدين أو ثلاثة عقود خلت أن ظهور القومية العلمانية فى العالم الثالث لم يكن إنتظارا للنفوذ السياسى الغربى فحسب وإنما واحد من أبرع تراثات الغرب للحياة العامة فى شتى أرجاء العالم .

لقد بدأت ، فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، بإحساس بالأمل فى مدى قوة روح المؤيدين للقومية الغربية فى وقت سابق من القرن الحالى ، وقد بحثت كيف تبدد الأمل وكيف بدأت القومية العلمانية تلقى إزدراء فى العديد من أجزاء العالم . ثم إتجهت إلى تأكيد قضية : المنافسة بين الدين ، فى مختلف أشكاله والنموذج الأوروبى والأمريكى للقومية العلمانية ، ويقدم الجزء الثانى من هذا الكتاب حالات دراسية من الشرق الأوسط ، جنوب آسيا والدول الإشتراكية السابقة . ورغم أن هذا الكتاب يدور إلى حد كبير حول خطب النشيطين الدينيين فإنه من الأهمية بمكان أيضا دراسة الحركات الخاصة التى إرتبطوا بها ومحاولة تحديد الأنماط التى تشير إلى كيفية وسبب تطور الثورة الدينية .

ويتناول الجزء الثالث من الكتاب الكثير من مشاعر القلق تجاه القوميين الدينيين : ميلهم

١٨ - وبكلمة علمانى اعنى ببساطة غير دينى . واستخدمها للإشارة إلى مبادىء أو آراء ليست لها صلة بنظام غير مادى للحقيقة أو كائن مقدس ، وهذا التعريف قد يبدو واضحا لإستخدام الأمريكيين لفكرة مجتمع علمانى ، غير أنه فى بعض المجتمعات الآسيوية من بينها الهند ، تستخدم الكلمة للإشارة إلى الحياد الدينى - فكرة أن الدين بصفة عامة قد يتقبل بوصفه حقيقة بدون تفضيل أى نوع خاص من الدين .

١٩ - حديث مع القس أودواوالا شاندانانداثيرو ، عضو كاراكا ساباها ، أسجيرى شابتر ، سنجاها السنهالية البوذية فى كاندى ، سيرلانكا ، ٢ فبراير ١٩٨٨ .

للعنف وعدم مبالاتهم الواضحة بالديمقراطية وحقوق الإنسان . وقد خصصت الخاتمة للسؤال الذى يقول إلى أين نمضى : كيف يمكن للقوميين العلمانيين العيش فى عالم يزدحم على نحو آخذ فى الإزدياد بالقوميين الدينيين وما إذا كان بوسع القومية الدينية التناغم مع الفضائل الكبرى للقومية العلمانية المتمثلة فى : التسامح وإحترام حقوق الإنسان وحرية التعبير .

الفصل الأول

« فقدان الايمان بالقومية العلمانية »

خلال الإحتفالات التى أعقبت المراحل الأولى للإنتخابات التى هددت بوصول القوميين الإسلاميين إلى السلطة فى الجزائر فى مستهل عام ١٩٩٢ ، رأى أحد مؤيدى الجبهة الإسلامية سيدة أجنبية كانت تسير فى شوارع الجزائر فجذبها من ذراعها . وقال المواطن الجزائرى « أرجو تبليغ عزائى للرئيس ميتران »(١) . ووراء تلك السخرية يكمن إنطباع كان سائدا بين العديد من المسلمين فى الجزائر ألا وهو أن الحزب الحاكم ، الجبهة الوطنية ، الذى تبوأ السلطة فى حرب الإستقلال مع فرنسا فى عام ١٩٥٦ والذى سيطر على البلاد بعد ذلك هو بمفهوم ثقافى ، إمتداد للإستعمار الفرنسى .

فى منتصف الخمسينيات ، وفر حصول الجزائر والعديد من المستعمرات السابقة الأخرى فى العالم الثالث على إستقلالها السياسى ، كان من الشائع بالنسبة للأوربيين والأمريكيين الكتابة بحماس دينى تقريبا عن إنتشار القومية فى شتى أرجاء العالم ، بيد أن تحمسهم كان يركز بصورة متباينة على شىء علمانى : ألا وهو ظهور دول جديدة استقطبت ولاءات تشكلت من الإحساس بمواطنة علمانية . وقد إرتكزت هذه الولاءات القومية - العلمانية على فكرة أن شرعية الدولة تضرب بجذورها فى إرداة الشعب ، ومنفصلة عن الملاءمة الدينية .

لقد تم تعريف القومية العلمانية اليوم أيضا على أنها لم تكن واحدة من العرقيات القديمة والهويات الدينية التى جعلت الأمم فى الماضى ضيقة الأفق ميالة للمشاكسة ، ولذلك السبب ، نظر الدارسون إلى إنتشار القومية فى ضوء من الأمل ، والإيمان بالأخرويات : لقد كانت تبشر بقدوم مستقبل جديد أى ظهور أمريكات صغيرة فى كافة أرجاء العالم(٥) .

لاحظ هانز كوهن ، وهو أشهر مؤرخ قومى فى جيله ، فى عام ١٩٥٥ أن القرن العشرين هو قرن فريد إذ قال « إنها المرة الأولى فى التاريخ التى يتقبل فيها الجنس البشرى بأسره موقفا واحدا

---

١ ــ نقلا عن كيم مورفى ، « الحزب الإسلامى يفوز بالسلطة فى الجزائر » ، صحيفة لوس أنجلوس تايمز ٢٨ ديسمبر ١٩٩١ صفحة إيه ١ ، فى شهر فبراير عام ١٩٩٢ ، وعقب سحق الحزب الإسلامى ، أقسمت حركة سرية تدعى الإيمان بالوعد على الجهاد ضد الحكومة « إستمرارا » لحرب الجزائر للإستقلال عن فرنسا فى عام ١٩٥٤ . كيم مورفى « إجراءات الجزائر الصارمة ، أهداف الجبهة الإسلامية » لوس أنجلوس تايمز ١٠ فبراير ١٩٩٢ صفحة إيه ١٠ .

ومتماثلاً ألا وهو القومية »(٢) . ويقول أن الفكرة لها أصول فى الماضى السحيق ، إذ ان العبرانيين القدامى تنبأوا بها وتفوه بها صراحة اليونانيون القدامى ، بيد أنه كما يقول كوهن ، فإن الفكرة خمدت ما يقرب من ٢٠٠٠ عام ، حتى هبت فجأة وبصورة حادة فى القرن السابع عشر فى إنجلترا ، « أول دولة حديثة » (٣) . واليوم فإن العالم بأكمله يستجيب « ليقظة القومية والحرية »(٤) .

وليس الأكاديميون الغربيون فحسب وإنما عدد كبير من الزعماء الجدد ، ولاسيما أولئك الذين فى الدول التى ظهرت من الإمبراطوريات الإستعمارية السابقة ، قد إنجرفوا وراء رؤية وجود عالم حر ودول متساوية علمانيا ، وقد منحتهم فكرة القومية العلمانية تبريرا أيديولوجيا للوجود ، كما أن النظام الإنتخابى المرتبط بها قد منحهم قواعد قوة يمكن أن يقفزوا منها إلى مواقع الزعامة على رأس الزعماء العرقيين والدينيين ، غير أن العلمانية اكبر من مجرد قضية سياسية انها ايضاً هوية شخصية وظهر إلى الوجود شخص من نوع جديد - « الهندى القومى » أو السيلانى القومى » الذى يمتلك إيمانا راسخا بقومية علمانية تتماثل مع وطنه أو وطنها . وربما ليس ثمة أفضل ما يجسد هذه الروح الجديدة من جمال عبد الناصر وجواهر لال نهرو .

ويقول نهرو : « لاعودة إلى الوراء » إلى ماض ملىء بالهويات الدينية . ذلك أن روح العصر العلمانى الحديث سوف ينتصر فى النهاية فى كافة أرجاء العالم(٥) .

لقد كتب دونالد سميث بأسلوب حاد عن أتباع نهرو عقب إستقلال الهند قائلا : إن القومية الهندية شعرت بالإضطرار لتأكيد أن الهند أمة » . حتى رغم وجود بعض الحقائق المثيرة للحرج - مثل الخلاف الإقليمى والولاءات الدينية - والتى ينبغى تفسيرها(٦) . ويرجع سبب هذا الإضطرار ، كما يقول سميث ، إلى أنه لم يكن بوسع هؤلاء الأشخاص إعتبار أنفسهم أناسا عصريين بدون هوية وطنية ، ويكتب سميث يقول « إنه فى العالم المعاصر ، كانت الوطنية والقومية هما المقدمات الأساسية للحياة السياسية وبدا أنه من غير الملائم كلية أن تكون الهند بدون قومية(٧) . وقد ساد موقف مماثل فى العديد من الدول الجديدة الأخرى ، فى بداية ظهورها على الأقل .

وبدا أن زعماء الطوائف الدينية التى تشكل أقلية ، مثل الهندوس والتاميل فى سيلان والمسيحيين الأقباط فى مصر ، يتوقون إلى إعتناق قومية علمانية نظرا لأن وجود دولة - قومية سوف يكفل عدم هيمنة الطوائف الدينية التى تشكل أغلبية على الحياة العامة فى البلاد كلية ، وفى الهند ،

٢ ـ هانز كوهن ، القومية : معناها وتاريخها (برينستون ، نيوجرسى : دى . فان نوستراند ١٩٥٥) ٨٩ .

٣ ـ المرجع السابق ، ١٦ .

٤ ـ المرجع السابق .

٥ ـ جواهر لال نهرو ، إكتشاف الهند (نيويورك : جون داى ١٩٤٦) ٣٢ ـ ٥٣١ .

٦ ـ دونالد يوجين سميث ، الهند كدولة علمانية (برنستون نيوجرسى : مطبعة جامعة برنستون ١٩٦٣) ١٤٠ .

٧ ـ المرجع السابق ١٤١ . حروف الطباعة المائلة فى الأصل .

حيث أصبح حزب المؤتمر هو حامل لواء رؤية نهرو ، فإنه كان أكثر أتباع الحزب الموثوق بهم هم أولئك الذين يعيشون على هامش المجتمع الهندوس - المنبوذين والمسلمين ، والذين كانوا يخشون أكثر ما يخشون تعصب الغالبية الدينية .

بيد أن حاملى لواء القومية العلمانية الأساسيين فى هذه الدول المستقلة حديثا لم يكونوا اعضاء فى أية طائفة دينية على الإطلاق ، على الأقل بالمفهوم التقليدى ، بل أنهم كانوا صفوة متعلمة حضرية وإعتقد العديد منهم أن إعتناق شكل علمانى للقومية كان بمثابة وسيلة لتشجيع مقدمتها الإفتراضية الأساسية - المتمثلة فى الفصل بين الدين والسياسة . وبالتالى يتفادى العراقيل التى تخلقها الولاءات الدينية أمام الأهداف السياسية لأية دولة . ولم تكن القوة السياسية المرتكزة ضمنيا على قيم دينية وطوائف تقليدية راسخة أى تأثير .

بيد أن المشكلة تمثلت فى أنه فى سبيل تأكيد أن قومية بلادهم علمانية ، كان على القوميين الجدد الإيمان بثقافة علمانية تكون - على الأقل مؤثرة مثل أية ثقافة مقدسة . وهذا يعنى ، على المستوى الإجتماعى ، الإعتقاد بأنه بوسع القومية العلمانية الإنتصار على الدين ويمكن ان يعنى ايضا جعل القومية العلمانية فى حد ذاتها دينا أسمى ، يرنو إليه أى مجتمع ويفوق الولاء لأى دين . وفى الهند على سبيل المثال فإن الهوية السياسية التى إرتكزت على الولاء الدينى قد أطلق عليها إسم طائفية ، ومن جهة نظر نهرو والقوميين العلمانيين الآخرين ، فإن الدين هو المنافس الرئيسى لولاء أعلى الا وهو الهند العلمانية ، وناشد نهرو مواطنيه التخلص مما وصفه « بالنظرة الدينية ضيقة الأفق » وتبنى وجهة نظر عصرية ، قومية(٨) .

وقد لقيت محاولات القوميين العلمانيين الرامية إلى إعطاء أيديولوجياتهم قوة مناهضة للدين أو قوة أسمى من الدين ، تشجيعا من معلميهم الغربيين ، ربما عن غير قصد ، إن الكلمات التى إستخدمها الزعماء السياسيون الغربيون والدارسون أمثال كوهين لتحديد القومية كانت لا تشير ضمنا إلى أنها علمانية فحسب وإنما تتنافس مع الدين وأنها أسمى منه . وكتب كوهين يقول « إن القومية ، (التى كان يعنى بها بالطبع القومية العلمانية) هى حالة فكرية يوجه فيها أسمى ولاء للفرد للدولة — القومية »(٩) . وأكد بجسارة أن القومية قد حلت محل الدين فى تأثيرها . « ان فهم القومية ومدلولاتها بالنسبة للتاريخ الحديث ولعصرنا يبدو أمرا جوهريا اليوم مثلما كان فهم العالم المسيحى للدين ضروريا فى القرن الثالث عشر »(١٠) .

وقد أعرب روبرت إميرسون عن نفس الفكرة المثيرة عن « القومية العلمانية التى إندفعت بقوة (من أوروبا) كى تطوق العالم بأسره »(١١) وذلك فى كتابه المؤثر « من الإمبراطورية إلى الأمة » .

٨ ـ نهرو ، إكتشاف الهند ٥٣١ .

٩ ـ كوهن ، القومية ، ٩ ، حروف الطباعة .

١٠ ـ كوهن ، القومية ، ٤ .

١١ ـ روبيرت ايمرسون ، من الإمبراطورية إلى الأمة : ظهور تأكيد الشعوب الآسيوية والافريقية لذاتهم (بوسطون : بيكون بريس ١٩٦٠) ١٥٨ .

بيد أن إميرسون أقر قائلا رغم أنه فى التجربة الأوروبية « تزامن صعود القومية (القومية العلمانية) مع أفول سيطرة الدين » فى أجزاء أخرى من العالم ، مثل آسيا ، حيث إمتدت القومية العلمانية وغلفت هذه المناطق ، « فإن قضية الدين إندفعت مرة أخرى وبصورة أكثر وضوحا إلى المقدمة »(١٢) . ومع هذا توقع ألا تعرقل « مسألة الدين » على الإطلاق تقدم القومية العلمانية التى يراها وكأنها هدية الغرب إلى العالم ، وفى حقيقة الأمر وفى بعض الحالات فإن هذه الهدية قد فرضت على الدول الجديدة دون أن تطلبها ، وأشار إميرسون إلى « أن ظهور القومية بين الشعوب غير الأوروبية » قد جاء نتيجة للإنتشار الإمبريالى للحضارة الأوروبية الغربية على وجه المعمورة » ويعتقد أن النتيجة رغم كل شىء جديرة بالثناء : « إذ من خلال الديناميكية الثورية ... ألقت الحضارة المدنية عناصر هوية أساسية على الشعوب فى كل مكان ... وقد مد التأثير العالمى للغرب خيوطا مشتركة من خلال أنسجة إجتماعية متنوعة للإنسان ... وحققت إنتصارا غير عادى »(١٣) .

عندما إستخدم كوهين وإميرسون عبارة القومية لم تكن تدور فى ذهنهم أيديولوجية سياسية علمانية وهوية قومية محايدة دينية فحسب وإنما شكل خاص لمنظمة سياسية ألا وهى الدولة القومية الأوروبية والأمريكية الحديثة . وفى مثل هذه المنظمة يرتبط الأفراد بنظام سياسى ديمقراطى مركزى لا يتأثر بأية إنتماءات أخرى سواء أكانت عرقية ، وثقافية أو دينية . وذلك الرباط يحكمه إحساس عاطفى يتماثل مع منطقة جغرافية سياسية وولاء لشعب معين ، وهو تماثل يشكل جزءا من الشعور بالقومية . وذلك البعد القومى الفعال يمثل أهمية ، فى مقارنة القومية العلمانية بصفة خاصة بالدين . وإبان الثمانينيات وصف الباحث الإجتماعى أنتونى جيدنز القومية على النحو التالى ـ أنها ليست مجرد أداة نقل للآراء « والمعتقدات » الخاصة بنظام سياسى فحسب وإنما هى عنصر « نفسى » و « رمزى » فى العلاقات السياسية والإقتصادية(١٤) . وقد تعرف دارسون مثل كوهين وإميرسون على هذا البعد الفعال للقومية فى وقت سابق ، ووجدوا أنه من الملائم أن تتبنى الدولة العلمانية ما قد نصفه بروح القومية العلمانية .

الايمان بالقومية العلمانية

رغم إعتراف الدارسين أمثال كوهن وإميرسون وزعماء قوميين مثل ناصر ونهرو بأن القومية العلمانية هى إحساس عاطفى وأنها فى العديد من الحالات تحل محل أشكال الإيمان التقليدية ، فإنهم أصروا على أن القومية العلمانية شىء أسمى بقدر كبير نظرا لأنها تختلف إختلافا مطلقا عن

١٢ ـ المرجع السابق .

١٣ ـ المرجع السابق .

١٤ ـ جيدنز الدولة القومية ، ١٦ ـ ٢١٥ .

الدين ، ومع هذا فإنه يبدو واضحا فى الإدراك المؤخر أن الإعتقاد بفكرة القومية العلمانية يتطلب قدرا كبيرا من الإيمان حتى وإن كانت الفكرة لا تكمن فى العبارات البلاغية للدين ، إذ أن العبارات التى قدمت من خلالها كانت عبارات خيالية رنانة إرتبطت بقيم روحية . وتضم القومية العلمانية ، مثل الدين ، ماوصفه أحد الدارسين « بنظرية المصير »(١٥) . وفى وسع المرء تبنى وجهة النظر هذه عن القومية العلمانية ويمضى خطوة أبعد ويقول صراحة ، كما فعل أحد المؤلفين فى عام ١٩٦٠ ، أن القومية العلمانية هى « دين »(١٦) .

وفى الأونة الأخيرة توسع نينيان سمارت فى هذه النظرة الخاصة بالقومية العلمانية وحدد السمات التى تجعلها قريبة الشبه بنوع معين من الدين ألا وهو « الدين القبلى »(١٧) .

واستخدم ستة معايير لتحديد العبارة ، وإستخلص أن القومية العلمانية تتناسب مع كافة الإعتبارات : إذ أنها تتضمن نظرية وأسطورة وعرقيات وطقوسا وتجربة ومنظمة إجتماعية ، وهذا التشابه الهيكلى بين القومية العلمانية والدين قد إستكمل بما إعتقد أنه تشابه وظيفى أساسى بصورة أكبر : إذ أن كليهما يخدم العمل العرقى بتقديم إطار رئيسى للنظام الأخلاقى ، إطار يتطلب ولاء مطلقا من أولئك الذين ينتمون إليه . وثمة نقطة أخرى سوف يتم بحثها فى جزء لاحق من هذا الكتاب ، ويرد ذكرها كثيرا هنا ألا وهى أن هذا الإطار المشترك للولاء يتجلى بأوضح صورة فى قدرة القومية والدين ، بمفردهما من بين كافة أشكال الولاءات ، على إضفاء موافقة أخلاقية على الإستشهاد والإرهاب(١٨) .

ولذلك السبب أعتقد أن الخيط الممتد بين القومية العلمانية والدين كان دائما خيطا رفيعا . إن كليهما بمثابة تعبير عن إيمان ، ويتماثل كل منهما ويدينان بالولاء لمجتمع كبير ويصران على منح الشرعية المعنوية المطلقة للسلطة المخولة لزعامة ذلك المجتمع ، إن ظهور القومية العلمانية فى تاريخ العالم ، كما يشير بندكيت أندرسون ، كانت إمتدادا « للأنظمة الثقافية الكبيرة التى سبقتها

١٥ ـ آرلى جيه . هوفر ، إنجيل القومية : موعظة الوطنية الألمانية من نابليون الى فرساى (شتوتجارت : فرانز شتير فرلاج ١٩٨٦) ٣ .

١٦ ـ تشارلز جيه . إنسن هاير ، القومية : دين (نيويورك) ماكميلان ، ١٩٦٠) .

١٧ ـ نينيان سمارت ، « الدين ، الأسطورة والقومية » ، فى طبعات بيتراتش ، ميركل ونينميان سمارت ، الدين والسياسات فى العالم الحديث » (نيويورك : جامعة نيويورك برس ١٩٨٣) ، ٢٧ . لإجراء مقارنة أخرى بين القومية والدين انظر هوفر ، أنجيل القومية ، ٣ ـ ٤ .

١٨ ـ أثار أندرسون تلك النقطة أيضا ، الذى إكتشف ، فى إطار ملاحظته مدى السهولة التى تتمكن بها القومية العلمانية من تبرير القتل الجماعى ، إكتشف وجود صلة بين « القومية المتخيلة » و « الدين المتخيل » . بنيدكت أندرسون ، مجتمعات متخيلة : تأملات حول أصل وانتشار القومية (لندن : فيرسو ، ١٩٨٣) ، ١٨ . لقد أثار إنتباهى أن الكيانات الأخرى مثل عصابات المافيا وكوكلوكس يمكنها أيضا استخدام العنف ، بيد أنه ينبغى الإشارة إلى أنهم يفعلون ذلك عن اقتناع نظرا لأن أتباعهم يعتبرونهم (على التوالى) جماعات شبه حكومية أو شبه دينية .

والتى تمخضت عنها ووقفت ضدها أيضا»(١٩) . ولذلك السبب فانه يمكن القول بأن القومية العلمانية هى نوع من «الثقافة العلمانية» على النحو الذى يصف به هوارد ريكينز المشاعر الوطنية للسيريلانكيين(٢٠) . اذ انها لا تشتمل فحسب على القيم الثقافية التى يشترك فيها شعب يعيش داخل حدود وطنية قائمة أو محتملة وإنما تثير أيضا ردا ثقافيا خاصا بها .

والمدلول الضمنى لهذا الموقف ، أى أن القومية العلمانية ذات بعد ثقافى ، يتمثل فى أنه ليس هناك وجود لمفهوم القومية التى تحتل مكانة أعلى من الثقافة ، إن الفكرة الغربية للقومية العلمانية هى على وجه التحديد بناء غربى . وربما كان حقيقة ، كما تكهن كوهن وإميرسون ، فإن الفكرة قد تنتشر فى الوقت الملائم فى كافة أرجاء العالم ولا يرجع ذلك لأنها عالمية فى مضمونها وإنما نظرا لأنها قد تكيفت على نحو محسوس مع مواقف خاصة وحظيت بقبول فى داخل مناطق معينة بوصفها تعبيرا مشروعا عن مشاعر السخط ، وبالمقارنة وإبان الخمسينيات ، وفى العديد من المناطق كان هناك قبول ظاهرى لفكرة شجعها زعماء دول جديدة ربما كانوا يؤمنون حقا بفكرة القومية العلمانية ، غير أنهم إكتشفوا أيضا فائدتها فى تغليف شرعيتهم فى الداخل وتعزيز الدعم الإقتصادى والعلاقات السياسية بالخارج .

إن الرأى القائل بأن الفكرة الغربية للقومية العلمانية هى إصطناع أوروبى قد إرتبطت من وقت لآخر بالدوائر الثقافية الغربية ، وقد أشار دارس واحد على الأقل ، مسيحى لاهوتى ، إلى أن فكرة وجود أساس علمانى للسياسات ليست فكرة أوروبية ثقافية فحسب وإنما هى مسيحية بصفة خاصة . وفى الكتاب المثير «المسيحية فى العالم» دفع أريند تيودورفان ليوين بأن فكرة فصل شئون الله عن شئون البشر على نحو يستهدف إنكار الطبيعة الإلهية لشخصية الملك كانت قد تشكلت فى مبدأ الأمر فى إسرائيل القديمة ثم أصبحت الفكرة الرئيسية فى المسيحية(٢١) ، وعندما إنتشرت المسيحية عبر أوروبا حملت معها رسالة العلمانية . وقد زعم فان ليوين «بأن المسيحية والعلمانية مرتبطتان معا فى علاقة البحث عن الحقيقة»(٢٢) . إن فان ليوين لم يكن يعنى بالعلمنة كلمة العلمانية ، أى عبادة الأمور الدنيوية ، بل يعنى ، الفصل بين الدين والمجالات الدنيوية(٢٣) . لقد كانت العلاقة الكبرى بين كنيسة العصور الوسطى والدولة تتسم بسوء الفهم ، ومن وجهة النظر هذه فإن التنوير أعاد مهمة العلمانية المسيحية إلى نصابها ، وقد أعلن فان ليوين أنه بصفة عامة «فإن التاريخ الثورى للغرب حتى العصر الحديث هو بمثابة عملية مستمرة للعلمنة» . ومضى يقول انها

١٩ ـ المرجع السابق ، ١٩ .

٢٠ ـ دبليو هوارد ريجنز ، سيلان : «أزمة دولة جديدة» برنستون ، نيوجرسى : برنستون : جامعة برنستون برس ١٩٦٠) ، ١٦٩ .

٢١ ـ أريند تيودور فان ليوين ، المسيحية فى التاريخ العالمى : «التقاء أديان الشرق والغرب» ، ترجمة إتش . إتش هوسيكنز (نيويورك : سكرينر ، ١٩٦٤) ، ١٣٣ .

٢٢ ـ المرجع السابق ، ٣٣٢ .

٢٣ ـ المرجع السابق ، ٣٣٤ .

عملية لم يتمكن شىء من وقفها ناهيك عن الرجوع فيها»(٢٤) .

وأشار فان ليوين إلى أن اللقاء بين الثقافة العلمانية الغربية (المسيحية ضمنا) والثقافات الدينية التقليدية للشرق الأوسط وآسيا «سوف يبدأ فصلا جديدا فى تاريخ العلمنة»(٢٥) ، ويعتقد أن الثقافة العلمانية هى هدية المسيحية للعالم ، وقد توقع أنه نتيجة للقاء ، فإن الهندوس سوف يتخلون عن «أسطورة الواجبات التقليدية» ، ويبتعد المسلمون عن «أسطورة السلطة المطلقة للشريعة الإسلامية» وذلك مثلما تخلص المسيحيون عن آلهة الوثنية وتخلت الإسرائيليات القديمة عن برج بابل(٢٦) ، واعتقد فان ليوين أن هذه النتيجة حتمية ، «إذ انه حالما يتمزق النمط الوجودى للأديان الوثنية كلية ، فإنه لا يمكن أن تكون هناك عودة إلى وضع ما قبل المسيحية»(٢٧) . وقد توقع فان ليوين حدوث إضطراب فى المدى القصير ، وكتب يقول «إنه لم يحدث فى الماضى قط مثل هذا اللقاء» ، مثل ذلك الذى يحدث حاليا بين المسيحية وهى فى مرحلة علمانية شاملة «والمجتمعات الكبرى قبل المسيحية والعالم الإسلامى بعد المسيحية» . وإختتم فان ليوين قائلا بنبرة تشاؤمية إلى حد ما «إننا لا نعرف ما قد يحدث»(٢٨) .

وكما إتضح فان اللقاء بين المجتمعات الإسلامية والأديان التقليدية الأخرى والغرب العلمانى لم يكن سارا كما كان يخشى فان ليوين ، إن نظرية فان ليوين الخاصة بالأصول المسيحية للعلمانية الغربية الحديثة قد بدأ يراها أناس ، ولاسيما فى دول العالم الثالث ، كحقيقة واقعة أناس لم يسمعوا قط بفان ليوين والذين فى يوم ما تقبلوا بدون نقد القومية الغربية بوصفها موجه المستقبل . بيد أن النقاط الدقيقة لحجة فان ليوين لاتزال مثارا للجدل . إذ انه يمكن تحدى فكرة أن العلمانية نابعة من المسيحية وذلك من خلال ملاحظة أن غالبية التقاليد الدينية الأخرى شأنها شأن المسيحية لديها نمط معقد لعلاقات الكنيسة والدولة ، إذ ـ على سبيل المثال ـ فإنه فى الهند القديمة وفى عديد من الدول البوذية ، قد تم توضيح أوجه الخلاف بين السلطة الدينية والعلمانية على النحو الذى أجراه العبرانيون القدامى والمسيحيون الأوائل . وفضلا عن ذلك فإن أمثلة تداخل الدين مع الدولة ، متعددة فى التاريخ المسيحى كما هو الوضع على الأقل فى تاريخ الأديان الأخرى . ومع هذا فإن فان ليوين على حق فى قوله أن الشكل الخاص للمجتمع العلمانى الذى تطور فى الغرب الحديث هو إمتداد مباشر لماضيه ، بما فى ذلك ماضيه الدينى ، أى أنه ليس كيانا ثقافيا أسمى ظهر إلى الوجود عقب تحول راديكالى فى التاريخ .

٢٤ ـ المرجع السابق ، ٣٣١ .

٢٥ ـ المرجع السابق ، ٣٣٣ .

٢٦ ـ المرجع السابق ، ٤١٨ .

٢٧ ـ المرجع السابق ، ٣٣٣ .

٢٨ ـ المرجع السابق .

وهكذا فإن فان ليوين قد أعلن منذ بضع سنين ما يؤخذ اليوم على أنه حقيقة قائمة فى العديد من أجزاء العالم ويتمثل فى أن القومية العلمانية للغرب هى قناع لشكل ما للثقافة المسيحية الأوروبية . ويتبنى وجهة النظر هذه وعلى نحو آخذ فى الإزدياد كثير من الناس الذين لم يقرأوا قط ما كتبه فان ليوين غير أنهم يتفقون مع افتراضه المنطقى : أى أن ظهور أيديولوجيات سياسية محددة هى جزء من آراء أكثر وضوحا فى تاريخ العالم ، آراء مغلفة فى معظم الحالات بأشكال دينية خاصة . وذلك الموقف يتردد اليوم بين الزعماء الدينيين والسياسيين للدول التى كانت ترزخ تحت الإحتلال فيما مضى .

الرفض الدينى للقومية العلمانية

إن القومية العلمانية هى « نوع من الدين » ، هكذا كتب أحد زعماء الثورة الإيرانية بأسلوب واقعى أشار إلى أن غالبية قرائه يعتبرون ما قاله حقيقة جلية[٢٩] . ومضى فى توضيح أنها ليست دينا فحسب وإنما هى دين يتميز به الغرب بالتحديد . وتلك نقطة كان قد رددها أحد زعماء الإخوان المسلمين فى مصر[٣٠] . ويكمن وراء بيانه إفتراض أن القومية العلمانية تستجيب لنفس الإحتياج للهوية الجماعية ، الولاء المطلق ، والسلطة المعنوية التى إستجاب لها الدين ومن ثم فإن هذه الإستجابة المماثلة تجعل القومية العلمانية دين أمر واقع . ومضى أحد زملائه إلى أبعد من ذلك وقال ان الشكل الغربى للقومية العلمانية هو المسيحية . وزعم أن الغرب ليس علمانيا كما يتظاهر ، ذلك أن « حكومات مسيحية »[٣١] . وكدليل على ذلك قال حقيقة ان كلمة « مسيحية » تستخدم إسما لأحزاب إشتراكية فى أوروبا[٣٢] .

وقد قدم آخرون صيغة أكثر تعقيدا لهذه الحجة ، قائلين رغم أنه ربما لا تكون القومية العلمانية فى الغرب مسيحية صراحة ، فإنها تحتل نفس المكانة فى التجارب الإنسانية مثل الإسلام فى المجتمعات الإسلامية ، والبوذية فى المجتمعات البوذية فى ثيرافادا والهندوسية والسيخية فى المجتمع الهندى وهكذا فإن الإسلام والبوذية والهندوسية والسيخية أديان بهذا المفهوم ، وأعلنوا أن المرء قد يصفها بالقومية المسيحية أو القومية الثقافية الأوروبية ، وأوضحوا ما يبدو للعديد من المسلمين والبوذيين والهندوس والسيخ واضحا تماما : أى أنها تتنافس فى كل صورة مع الدين كما يعرفونه .

---

٢٩ ـ ابو الحسن بنى صدر : « مبادىء الأصولية واهمية الحكومة الإسلامية ، ترجمة محمد ر . غانونبارقار (ليكسنجتون ، كى . مؤسسة مازدا للنشر ، عام ١٩٨١) ، ٤٠ .

٣٠ ـ حديث مع عصام العريان طبيب وعضو مجلس الشعب وعضو جماعة الاخوان المسلمين فى القاهرة ، ١١يناير عام ١٩٨٩ .

٣١ ـ حديث مع إبراهيم الدسوقى شتا ، أستاذ الأدب الفارسى ، جامعة القاهرة ، فى القاهرة ١٠ يناير عام ١٩٨٩ .

٣٢ ـ حديث مع شتا ، ١٠ يناير عام ١٩٨٩ .

ويكمن وراء هذا الإبهام رؤية معينة للواقع الإجتماعى ، رؤية تتضمن سلسلة من الدوائر متحدة المركز ، وأصغر الدوائر هى الأسرة والعشائر ، ثم تأتى الجماعات العرقية والأمم ، وأكبر الدوائر وأهمها ضمنا هى الحضارات العالمية . ومن بين هذه الحضارات العالمية الإسلامية والبوذية ، وبعض الذين يتبنون وجهة النظر هذه يضيفون « المسيحية » أو ببساطة « الحضارة الغربية »[٣٣] وهناك دول معينة مثل ألمانيا ، وفرنسا والولايات المتحدة تمثل وفقا لهذا المفهوم الحضارة المسيحية الغربية ، مثلما تمثل مصر وإيران وباكستان ودول أخرى الحضارة الإسلامية .

ومن تلك النقطة المتميزة يكون من الخطأ الفادح الإعتقاد بأنه يتعين وضع مصر أو ايران فى إطار علاقة غربية ومن وجهة النظر العالمية هذه فإنهم يشكلون جزءا فعليا من الحضارة الإسلامية وليس الغربية ، والإعتقاد بغير ذلك هو فعل من أفعال الإمبريالية . وأحد الأمور التى كانت هى الشغل الشاغل لآية الله خومينى وآخرين فى إيران ما قبل الثورة هو « التسمم الغربى »[٣٤] إذ إعتقد الخومينى أن الشعوب الإسلامية قد أصيبت بالتسمم الغربى منذ القرن الثامن ، ومن ثم ولهذا السبب - إلى حد ما - كان من السهل عليهم تقبل مواقف الشاه السياسية والثقافية . وقال أن المحاولات الأخيرة التى إستهدفت شائعة التسمم الغربى قد نبعت من الجهود الماكرة للإمبريالية الغربية[٣٥] . وهكذا فإن هدف الثورة الإسلامية فى إيران لم يكن تحرير الإيرانيين سياسيا من الشاه فحسب وإنما تحريرهم أيضا فكريا من أساليب التفكير الغربى .

وعندما إستمر زعماء بعض المستعمرات السابقة فى فرض الأفكار الغربية على شعوبهم - وبصفة خاصة فكرة القومية العلمانية - فإن الزعماء الآخرين إتهموهم بأنهم إمتداد للإستعمار . اذ قال زعيم بوذى فى سريلانكا مشيرا إلى أسلوب حكومة بلاده الغربى « أنه لايزال يتعين علينا التحرر حقا »[٣٦] . وفى بعض الدول الإسلامية الشرق أوسطية فإن جرح التجربة الإستعمارية قد تفاقم بفقد إرتباطهم بقوة إسلامية كبرى وهى الإمبراطورية العثمانية .

وقد أعرب الثوريون الإسلاميون فى إيران عن مشاعر مناهضة للإستعمار ، حتى رغم أن إيران لم تكن قط مستعمرة بنفس المفهوم الذى كانت عليه العديد من الدول الشرقية أوسطية وجنوب آسيا . إذ ان الدور المكثف الذى لعبته وكالة المخابرات المركزية الأمريكية فى السياسات الإيرانية

---

٣٣ ـ بالنسبة للبعض فإن المسيحية والحضارة الغربية هما كلمتان يمكن استخدام كلٍّ مكان الآخر (حديث مع شتا فى ١٠ يناير عام ١٩٨٩)

٣٤ ـ إن كلمة التسمم الغربى هى ترجمة لكلمة جاربزاديجى الفارسية إبتكرها جلال الأحمد . وجرى مناقشتها فى كتاب مايكل س . هيلمان ، « مقدمة » ، فى جلال الأحمد ، المدرسة الأساسية ، ترجمة جون كيه . نيوتون (مينوبوليس : المكتبة الإسلامية) ١٩٧٤ .

٣٥ ـ الإمام آية الله خومينى ، « ذكرى إنتفاضة خورداد ، ١٥ » فى كتاب الإمام آية الله خومينى ، « الإسلام والثورة : كتابات وبيانات » ، ترجمة وتعليق حامد الجار (بيركلى ، كاليفورنيا : ميزان برس ١٩٨١ ، لندن : روتليدج وكيجان بول ١٩٨٥) ٢٧٠ .

٣٦ ـ حديث مع أودوا والاشاندا ناندا ثيرو ، ٢ فبراير عام ١٩٨٨ .

والأفكار الغربية التى لقنها الشاه بالقوة لشعبه قد إعتبرت بمثابة أنماط تماثل كافة الأشكال الإستعمارية ، وقد ذكر أحد الزعماء الإيرانيين وهو أبو الحسن بنى صدر ، أن الشخصية الدينية للقومية الغربية تجعلها منافسا للإسلام . وزعم أن القومية الغربية تعانى من طموح بالعالمية ذى أبعاد دينية كبيرة وتلك المطالبة بالعالمية تجعل ثقافتها وإقتصادها الإستعمارى محتملا من خلال السماح « لكيان وطنى » من الغرب بافتراض أن له حقوق تفوق وتعلو على حقوق سائر العالم »(٣٧) .

وأولئك الزعماء ينظرون بعين الشك إلى فكرة أن الثقافة الإستعمارية للآراء الغربية تقلص الثقة فى القيم التقليدية ، وبالتالى فإنها تقوض أيضا التركيبات الدينية التقليدية للمجتمع والدولة . إن مشاعر القلق حيال هذين الأمرين وحيال تضاؤل النفوذ الدينى فى الحياة العامة توحد النشيطين الدينيين من مصر حتى سريلانكا ، حتى أولئك الذين يعارضون بعضهم البعض بشدة ، إن أى زعيم دينى يمينى ، فى إسرائيل ومتحدث باسم الحركة الإسلامية فى فلسطين ، على سبيل المثال ، يستخدمان نفس العبارات لوصف مشاعرهم المتمثلة فى « أن الحكومة العلمانية هى العدو »(٣٨) .

ويستخدم بعض الدارسين الغربيين أيضا عبارات تتسم بالعداء لوصف علاقة السلطات الدينية والسياسية العلمانية فى العديد من المجتمعات التقليدية . ويقول برنارد لويس انه فى الإسلام « تعتبر فكرة وجود تشريع وسلطة علمانية بمثابة عدم تقوى وتماثل فى الحقيقة خيانة مطلقة للاسلام »(٣٩) . ويمضى يقول ان تصحيح هذا الخطأ هو الهدف الأساسى للثورة الإسلامية »(٤٠) .

ويؤكد لويس أنه لهذا السبب فإن النشيطين الإسلاميين فى كافة أنحاء العالم قد حاولوا تخليص مجتمعاتهم مما يعتبرونه بمثابة النفوذ المزعج للمؤسسات العلمانية الغربية .

وبعض الثوريين الدينيين ، وليس جميعهم بالطبع ، ينكرون إحتمال أن بوسع المؤسسات العلمانية العيش فى مجتمع دينى . ويقول زعيم دينى يمينى فى إسرائيل « أن الحكومة العلمانية ليست مشروعة »(٤١) . وقد أعرب أحد منافسيه عن شعور مماثل ، إذ أعلن زعيم إسلامى فى فلسطين « أن الدولة العلمانية هى دولة مناهضة للإسلام » . وأنه ليس ثمة وجود لها فى الإسلام(٤٢) .

ويمضى البعض إلى حد التنديد بأى شكل من أشكال التفكير العلمانى بوصفه غير مشروع .

٣٧ ـ بنى صدر ، «المبادىء السياسية وأهمية الحكومه الاسلامية ٤٠ .

٣٨ ـ حديث مع الحاخام مائير كاهان ، العضو السابق فى الكنيسيت وزعيم حزب كاخ ، فى القدس ١٨ يناير عام ١٩٨٩ . ومقال كاتب غير معروف ملزمة « الإسلام وفلسطين » ، منشور (٥) (ليماسول ، قبرص ، يونيو عام ١٩٨٨) .

٣٩ ـ بيرنارد لويس ، اللغة السياسية للإسلام (شيكاغو ، جامعة شيكاغو بريس ، عام ١٩٨٨) ، ٣ .

٤٠ ـ المرجع السابق .

٤١ ـ حديث مع يوبل ليرنر ، مدير معهد سانهيدرين ، فى القدس ٢٠ يناير عام ١٩٨٩ .

٤٢ ـ حديث مع الشيخ ياسين .

وعندما وصف الجناح الإسلامى لحركة التحرير الفلسطينية فى مقالات نشرها الآراء العلمانية ، قال « إنها معلومات لاتنبع من الإسلام »(٤٣) وتلك إشارة ضمنية على أنها ليست معلومات على الإطلاق .

ويتمثل أحد أسباب رفض بعض الزعماء الدينيين الآراء والمؤسسات العلمانية رفضا قاطعا فى أنهم يحملونها مسئولية التدهور الأخلاقى داخل بلادهم ، ووفقا لتقديرات بعض زعماء المنظمات البوذية فإن التأثير الأخلاقى للعلمانية الغربية فى سيرلانكا كان مدمرا . وقد حرص أحدهم خلال مناقشة هذه المسألة على إبراز شرور المجتمع المحيط به ثم ألقى بها تحت أقدام الحكومة العلمانية ، وقال الراهب « إننا نعيش فى عالم لا أخلاقى ، وسرد أمثلة على ذلك متمثلة فى القمار وذبح الحيوانات للحصول على اللحم وشرب العرق (وهو نوع من الكحوليات مألوف فى الريف)(٤٤) . وفى كل حالة أشار إلى تورط الحكومة ، إذ أن أوراق اليانصيب التى تصدرها الدولة تشجع القمار ، كما تشجع الدولة تربية الحيوانات الداجنة وتقدم تصاريح لفتح محال الخمور . والمح الراهب إلى أن الشكوك تثور حول مؤسسات الحكومة « إذ أن الأفراد العاملين فى المكاتب العامة ليسوا أهلا للثقة لهم »(٤٥) .

ومن المثير أن أحد المفاهيم التى تقلق الراهب هو ذلك النشاط الذى يعتبره الغربيون بمثابة القوة الرئيسية للنظام السياسى العلمانى ويتمثل فى القدرة على الإستجابة دون تحيز لمطالب جماعات متباينة ، وقد إستشهد الراهب بالوسيلة النفعية السياسية للإذعان لمطالب مصالح جماعة بعينها مثل التاميل ، كدليل على لاأخلاقية الحكومة . وقد شعر بأن مثل هؤلاء الساسة قد عجزوا عن الدفاع عن الحقيقة فى مواجهة المنافسة ، مصالح الأنانية ، ويشير عدم تحيزهم إلى أنهم يهتمون فحسب بأنفسهم . وسخر الراهب من الساسة العلمانيين الذين حاولوا تغليف أنفسهم بعباءة البوذية . وقال « انهم أعداء البوذية »(٤٦) .

ومن المعتقد أن القوميين العلمانيين فى دول العالم الثالث أعداء ويرجع ذلك جزئيا إلى أنهم فى رابطة واحدة مع عدو عالمى أكبر ألا وهو الغرب العلمانى . ويرى بعض القوميين الدينيين أن هناك مؤامرة عالمية تحاك ضد الدين وتقودها الولايات المتحدة . ولذلك السبب فإن أى شىء تفعله الولايات المتحدة يختص بالمجتمعات غير الغربية ، حتى وان كانت نواياها المعلنة تتسم بالإيجابية ، فإنه يعتبر جزءا من مؤامرة تستهدف تدميرهم أو السيطرة عليهم . وقد وقع مثال على ذلك فى عام ١٩٩١ إبان حرب الخليج إذ تراجعت جماعات سياسية إسلامية فى مصر عن إدانتها

٤٣ ـ الإسلام وفلسطين . أوضح لى هذه العبارة الدكتور إفراه زبليرمان ، دارس باحث فى الجامعة العبرية بالقدس ٢٥ مايو عام ١٩٩٠ .

٤٤ ـ حديث مع أودوا والا شاندانااندا ثيرو ، ٢ فبراير عام ١٩٨٨ .

٤٥ ـ حديث مع أودوا والا شاندانااندا ثيرو، ٢ فبراير عام ١٩٨٨

٤٦ ـ حديث مع اودوا والا شاندانااندا ثيرو، ٢ فبراير عام ١٩٨٨ .

لغزو العراق للكويت وذلك عندما أرسلت الولايات المتحدة آلاف القوات للدفاع عن الكويتيين . إذ شعرت هذه الجماعات آنذاك بأنه من الضرورى الدفاع عن صدام حسين ضد تآمر الولايات المتحدة الخبيث التى يعتبرونها بمثابة العقبة الكبرى أمام « تحرير العالم الثالث » وإقامة وعى إسلامى شامل يوحد الشعب الإسلامى العربى[47] .

وأشد الأشكال تطرفا فى أساليب هذا التفكير يصف الولايات المتحدة بالشيطان ، إذ خلال الأيام الأولى من حرب الخليج أصدرت حركة حماس الإسلامية الفلسطينية بيانا قالت فيه أن الولايات المتحدة « تقود كافة القوى المعادية للإسلام والمسلمين » . وخصت بالذكر جورج بوش الذى ، كما زعم البيان ، لايعد زعيما لقوى الشر فحسب وإنما « رئيس الألهة المزيفة »[48] . وكما أشار البيان فإن خط العقل هذا غالبا ما يسير فى منحدر منزلق ، ذلك لأنه حالما تبدأ المؤسسات والسلطات العلمانية تهيمن على الحياة وتكتسب شهرة براقة ، فإن النتيجة الحتمية المستخلصة والتى يتعذر النكوص عنها تقضى بأن الأعداء العلمانيين هم أكثر من أعداء مدمرين : إنهم كيانات أسطورية وقوى شيطانية .

وربما لم تتواجد عملية الشيطنة هذه فى أى مكان بصورة أكثر إنتشارا إلا فى إيران خلال المراحل الأولى للثورة حيث كان يشار إلى كل من الشاه والرئيس جيمى كارتر باسم « عميل الشيطان » ، وقد أوضح خومينى « أن كل مشاكل إيران ترجع أصلا إلى أمريكا »[49] . ولم يكن يعنى المشاكل السياسية والإقتصادية فقط بل الثقافية والفكرية أيضا ، وعززها « الوعاظ الذين زرعوهم فى مؤسسات التعليم الدينى ، والعملاء الذين كانوا يعملون فى الجماعات والهيئات التعليمية الحكومية ودور النشر والمستشرقين الذين عملوا فى خدمة الدول الامبريالية »[50] . إن حجم وقوة مثل هذه الشبكة التآمرية يمكن أن توضحها قوتها الخارقة للطبيعة .

٤٧ ــ نقلا عن تعليقات زعماء حزب العمل الإسلامى فى مصر فى كتاب جهاد عودة « رد غير واضح : الحركة الإسلامية فى مصر » فى كتاب جيمس بى . بسكاتورى ، « الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج » (شيكاغو : عرض الأصولية ، الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، عام ١٩٩١) ، ١١٦ ، أعرب الاخوان المسلمون والجماعات الإسلامية عن شكوك مماثلة حيال نوايا الولايات المتحدة فى حرب الخليج . المرجع ، ٢٠ ــ ١١٩ .

٤٨ ــ بيان لحركة حماس ، ٢٢ يناير عام ١٩٩١ ، نقلا عن جين فرانسوا جيمس ليجران « حركة محددة : الأصولية الإسلامية الفلسطينية » فى كتاب جيمس بى . بسكاتورى « الأصولية الإسلامية وحرب الخليج » (شيكاغو ، عرض الأصولية ، الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، عام ١٩٩١) ، ٧٦ .

٤٩ ــ آية الله سيد روح الله موسافى خومينى ، مجموعة خطب ، بيانات توضيح موقف ، ترجمت ، « من وثائق الإمام الخومينى ضد القوى الإمبريالية ، الصهيونية والرجعية » عام ١٩٧٧ . ترجمات حول الشرق الأدنى وشمال أفريقيا عام ١٩٠٢ (أرلينجتون فا . إصدار مشترك لريسيرش سيرفيس عام ١٩٧٩) ، ٣ .

٥٠ ــ خومينى ، الإسلام والثورة ، ٢٨ .

وتشير عملية الشيطنة إلى أن القومية العلمانية تعتبر كيانا دينيا إلا أنه كيان فاسد وخبيث ، ويمكن تفسير وجهة النظر هذه بصورة جزئية من خلال مايسمى أعراض« الملاك - الهابط » ، إذ كلما كانت التوقعات ضخمة ، إزدادت الإنهامات قسوة ، إن العديد من الدول المستعمرة السابقة كانت لديها آمال عريضة وإيمان كبير بالقومية العلمانية إلى حد أن خيبة آمالها بفشلها كانت فادحة أيضا . اذ كلما كان توقع أداء العلمانية ذا أبعاد يسوعية ، فإن الإحباط الناجم عن سوء الأداء يصل إلى أعماق شيطانية .

ولذلك السبب فإن فقد الإيمان فى القومية العلمانية مرتبطة بظاهرة أخرى : ألا وهى إدراك أن المؤسسات العلمانية قد فشلت فى أداء مهامها وفى العديد من بقاع العالم فإن الدولة العلمانية لا تفى بوعودها بتحقيق الحرية السياسية (الإزدهار الإقتصادى والعدالة الإجتماعية) . ويمكن مشاهدة بعض من أعنف حالات التحرر من وهم العلمانية بين أفراد الطبقة الوسطى المتعلمين الذين شبوا على آمال عريضة بثها الزعماء السياسيون القوميون العلمانيون ، وقد إندفع بعضهم الآن نحو القومية الدينية عقب محاولة العيش كقوميين علمانيين ، إذ شعروا بالخيانة أو على الأقل بالاحباط . ويشعر العديد منهم أيضا بأن المجتمعات الغربية قد خانتهم . إذ أن فضائح الحكومة واستمرار عدم المساواة الإجتماعية ، والمشاكل الإقتصادية المدمرة للولايات المتحدة والإتحاد السوفيتى السابق إبان الثمانينيات ومستهل عقد التسعينيات جعل كلا من الديمقراطية والإشتراكية (بوصفها نماذج رائدة) أقل جاذبية مما كانت عليه فى الأربعينيات والخمسينيات . إن وسائل الإعلام العالمية بأسلوبها المبالغ فيه قد حملت للزعماء الدينيين فى الدول غير الغربية رسالة مفادها أن هناك أمراض خطيرة تجتاح الولايات المتحدة ناجمة عن الفشل الإجتماعى المتمثل فى وجود أمهات غير شرعيات والطلاق العنصرية ، وإدمان المخدرات ، والإحباطات السياسية لووترجيت وإيران وحرب فيتنام والمشاكل الإقتصادية المرتبطة بالركود وتزايد العجز .

غير أن وسائل الإعلام ، أو الزعماء الدينيين فى الدول الجديدة ليسوا فى حاجة إلى النظر إلى ماهو أبعد من أمنيتهم الوطنية حتى يجدوا دليلا ينم على أن الآمال العريضة التى أثارها القوميون العلمانيون فى بلادهم لم تتحقق[51] ، ويشعر الثوريون الدينيون الجدد بالإنزعاج ليس من فشل تجربة القومية العلمانية فحسب وإنما لأن القومية الدينية لم تطبق على أكمل وجه إطلاقا ، بإستثناء إيران .

إن الآمال التى تثور حول مثل هذه القومية الدينية يمكن أن تكون يوتوبيا (المدينة الفاضلة لأفلاطون) أى إغراق فى المثالية ، لقد تحدث الثوريون المسيحيون فى أمريكا اللاتينية عن إنشاء « مملكة الله » كما ورد فى العهد القديم (التوراة) ، ويماثل مجتمع الهندوس الذى يرنو إلية المواطن الهندوسى فى سيرلانكا كبديل للقومية العلمانية ، يماثل الفردوس « حيث ستحظى الحكومة بتأييد ومصداقية الشعب ، وأن تتمسك بتعاليم البوذية الأخلاقية (الدهاما) ، وتتشاور مع الرهبان فيما يتعلق بالسياسات الملائمة »[51] . وتتعهد زعماء اليهود فى القدس بأنه فى مجتمع

٥١ ــ حديث مع أودواولا شاندا ناندا ثيرو ، ٢ فبراير عام ١٩٨٨ .

هالاخاى (الذى تطبق فيه الشريعة اليهودية) فإن إسرائيل سوف تصبح أكثر إنسجاما مما هى عليه الآن حيث يتم دمج كافة جوانبها فى قانون دينى . وقد ذكر أحد الزعماء مؤيديه قائلا « ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان » . إذ ان الدين أكثر من مجرد إعتقاد وطقوس . إنه الحياة بأكملها »[٥٢] وقارن آخر الحكم العلمانى بحكم الله وقال : « إن العلمانية تفتقر إلى الله والمثالية » ، وأشار إلى أن الدولة تمتلك القوانين فحسب ، وذلك ليس كافيا . إذ هناك حاجة كى تكون على صلة بالله بخلاف العدل والصدق الذى يعتنقه المجتمع العلمانى »[٥٣] ، إن رؤية القوميين الدينيين تحظى بجاذبية يرجع ذلك فى جزء منه إلى أنها تتعهد بمستقبل لا يمكن فشله بسهولة ، ذلك أن أهدافها المعنوية والروحية أهداف منزلة وليس من السهل التخلى عنها مثل الوعود المادية التى يطرحها القوميون العلمانيون .

ويعتقد الكثيرون أن القومية العلمانية قد فشلت ليس لأن مؤسساتها وزعماءها قد أصابوهم بالإحباط فحسب وإنما لأنهم توقفوا عن الإيمان بها أيضا ، وقد خاضوا بأسلوبهم تجربة ماوصفه جورجين هابير ماس بأنه « أزمة الشرعية » حيث تضاءل إحترام الشعب للمؤسسات السياسية والإجتماعية فى كافة أرجاء العالم[٥٤] . ربما لم يؤمن قط عدد كبير من الزعماء الدينيين بشرعية القومية العلمانية غير أنه فى وسعهم الأن إقناع جماهير الشعب فى مجتمعهم بعدم شرعيتها ، ويرجع ذلك جزئيا إلى أن عددا كبيرا منهم لم يعد يرى القومية العلمانية بمثابة تعبير عن هويتهم أو أنها ذات صلة بمواقفهم الإجتماعية والإقتصادية . وفضلاً عن ذلك فإنهم لايرون كيف يمكن للتصور الغربى للقومية أن يقدم رؤية لما يودون أن يصبحو عليه هم أنفسهم وأمهتهم ، إن القومية العلمانية تعتبر فكرة غربية ، أو على أفضل الأحوال تعبير لقلة صغيرة متعلمة وذات نفوذ تعيش داخل المجتمعات غير الغربية . وبينما تتصارع كل من الحكومات الرأسمالية والإشتراكية السابق مع ناخبيها حول الأهداف المعنوية لدولهم والوجهة اتى يقودونهم إليها ، فإن أنماطهم القديمة المنهكة للقومية تبدو أقل جاذبية فى أماكن أخرى .

---

٥٢ – حديث مع كاهان ، أدلى الحاخام موشى ليفنجر زعيم جوش إيمونيم بملاحظة مماثلة فى حديثه معى بالقدس فى ١٦ يناير عام ١٩٨٩ .

٥٣ – حديث مع ليفنجر .

٥٤ – جورجين هابرماس ، « شرعية أزمة » ، ترجمة توماس مكارثى (بوسطون ، بيكون بريس عام ١٩٧٥) .

الفصل الثانى

« تنافس أيديولوجيات النظام »

من السهل على النشيطين الدينيين الجدد ، المتطرفين من آيات الله والهندوس والحاخامات والقساوسة والشيوخ ، وصف فكرة القومية العلمانية بأنها غربية ، ذلك أن هذا المفهوم دائم الترحال مثل أمتعة زائدة لوجود أوروبى أو أمريكى ، وما لا يدركونه فى الغالب هو كنه هذه الفكرة الجديدة حتى فى الغرب . ورغم أن أريند ڤان ليوين وآخرين محقون فى القول بأن فصل الكنيسة عن الدولة فى الغرب يضرب بجذوره إلى عهود سحيقة ، فإن الدين فى معظم الدول المسيحية لم يبتعد كثيرا عن السياسات كما كان خلال المائتين أو الثلاثمائة عام الأخيرة .

القومية العلمانية فى الغرب

لم تظهر العلمانية القومية كما نعرفها اليوم – بوصفها حليفا أيديولوجيا للدولة القومية فى إنجلترا وأمريكا حتى القرن الثامن عشر ، إذ انه فى ذلك الحين فحسب إمتدت جذور الدولة القومية بعمق كاف لتغذى ولاء أيديولوجيا خاصا بها دون مساعدة لهويات دينية أو عرقية ، وفى ذلك الحين فحسب إتسع نطاق الأجهزة السياسية والعسكرية للدولة القومية على نحو كاف لاحتواء منطقة جغرافية شاسعة .

ويوضح جيدنز أنه قبل هذا الوقت فإن « المدى الادارى » للمركز السياسى كان محدودا للغاية ، بحيث لم يكن الحكام يحكمون « بالمفهوم الحديث »[١] . ورغم أنه كانت هناك أنماط وليدة للقومية العلمانية قائمة قبل ذلك الزمن ، فإن قوة الدولة كانت محدودة[٢] . وقبل ظهور الدولة القومية ، فإن سلطة المركز السياسى لم تكن تشتمل على نحو منتظم ومتعادل على شعب بأكمله ،

---

١ – جيدنز « الدولة القومية » ، ٤

٢ – يقول سترايرأنه تم تشجيع القومية العلمانية فى القرن الثالث عشر فى فرنسا وإنجلترا وذلك من أجل مداهنة قوى الحكام العلمانيين عقب إقصاء رجال الدين من السلطة السياسية فى مستهل القرن . وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان هناك رد فعل ضد الحكومات العلمانية القومية المركزية ، وجاءت الموجة التالية العارمة للنظام العلمانى فى القرن السادس عشر : جوزيف سترايرى ، فن إدارة شئون الحكم فى العصور الوسطى ووجهات نظر عن التاريخ (برينستون نيوجيرسى : مطبعة جامعة برينستون ١٩٧٧) ٢٦٢ - ٢٦٥ .

ومن ثم فإن مابدا أنه حكومة واحدة متجانسة كان فى حقيقة الأمر مجموعة من الاقطاعيات . إذ كلما إبتعدت إقطاعية عن مركز القوة ، زاد ضعف قبضة النفوذ السياسى المركزى إلى حد أن قطاعات بأكملها من دولة واحدة ربما عاشت ككيان سياسى : ولذلك السبب على المرء التحدث عن دول سابقة للدولة القومية الحديثة حيث كانت لها حدود بدلا من تخوم(٣) .

وتضمنت التغيرات التى وقعت فى القرنين الثامن عشر والسابع عشر تطور القدرة التقنية على ربط أشتات دولة ما معا من خلال شبكات الطرق ، والأنهار ووسائل النقل والمواصلات الأخرى وإقامة قوة إقتصادية لتحقيق هذا عن طريق هيكل سوق متكاملة على نحو متزايد ، وظهور نظام إقتصادى عالمى يرتكز على مجموعات من الدول القومية(٤) ، وتشكيل التعليم الجماعى ، الذى يؤهل جيلا من الشباب فى مجتمع متجانس وظهور ديمقراطية برلمانية كنظام نيابى وتعبير عن إرادة الشعب ، وكان عنصر اللصق الذى ربط كل هذه التغيرات معاً هو شكل جديد للقومية : أى فكرة أن الأفراد يرتبطون بصورة طبيعية بشعب ومسقط رءوس أسلافهم (أو وطن قومى متبنى مثل الولايات المتحدة) فى نظام إقتصادى وسياسى يتماثل مع دولة قومية علمانية ، وكان من المعتقد أن القومية العلمانية ليست أمرا طبيعيا فحسب وإنما يمكن تطبيقها عالميا فضلا عن أنها فكرة صائبة معنويا ورغم أن القومية العلمانية قد اعتبرت وكأنها قانون طبيعى ، فإنه لم ينظر إليها على أنها تعبير عن الله أو الطبيعة وإنما تعبير عن إرادة المواطنين(٥) . إنها البيان السياسى لوجهة النظر المستنيرة للجنس البشرى .

ان وجهات نظر جون لوك بشأن أصول أى مجتمع مدنى(٦) ونظريات العقد ــ الاجتماعى

---

٣ - جيدنز ، « الدولة القومية » ، ٤ ، كان الموقف فى الهند قبل القرن العشرين مماثلا لذلك الذى كان فى أوروبا قبل القرن الثامن عشر . انظر إينسلى تى . إيمبرى « حدود داخل تخوم : تطور الدولة الحديثة ، الفصل الخامس من « تخيل الهند » : مقالات حول التاريخ الهندى (نيودلهى ونيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد عام ١٩٨٩) ، ٦٧ - ٨٤ .

٤ - جيدنز الدولة القومية ، ٢٥٥ . إن هذا النظام الإقتصادى العالمى ، الذى يطلق عليه وولرستين « بأنه نظام عالمى حديث » يضرب بجذوره فى القرن السادس عشر . النظام العالمى الحديث : الزراعة الرأسمالية وأصول النظام العالمى الأوربى فى القرن السادس عشر (نيويورك : أكاديمية بريس ، عام ١٩٧٤) ، « والنظام العالمى الحديث نظام المريكانتيلية وتدعيم النظام العالمى الحديث ، ١٦٠٠ - ١٧٥٠ (نيويورك : أكاديميك بريس عام ١٩٨٠) لاهمية نظام السوق الإقتصادى فى بناء الأمة الأوربية أنظر كتاب سيدنى بولارد ، « الغزو السلمى : التصنيع فى أوروبا ١٧٦٠ - ١٩٧٠ (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد ، ١٩٨١) .

٥ - ترجع التحديات التى تواجه الحق الإلهى للحكم فى أوروبا إلى القرن الثانى عشر على الأقل ، عندما قال جون سالبز برى ، الذى أعتبر فى بعض الأحيان أول فيلسوف سياسى حديث ، أنه يتعين مواجهة الحكام بتهمة الخيانة ويمكن الإطاحة بهم - بالعنف إذا لزم الأمر - وذلك إذا إنتهكوا ثقة شعبهم . ووفقا لنفس التفكير دفع ويليام أوف أوكهام فى القرن الرابع عشر ، أن أى حاكم علمانى ليس فى حاجة للخضوع لسلطة روحية » . أنظر كتاب سيدنى آر . باكارد أوروبا القرن الثامن عشر : وهو مقال تفسيرى (أمهيرست مطبعة جامعة ماساشوسيست ، عام ١٩٧٣) ، ١٩٣ - ٢٠١ وتوماس مولنار ، « بدايات العلمانية السياسية فى القرون الوسطى » فى طبعات جورج دبليو . كارى وجيمس فى . سكال ، مقالات حول الفلسفة المسيحية والسياسية . (ولانهام ، إم . دى : يونيفرستى بريس أوف أمريكا ١٩٨٥) ، ٤٣ .

٦ - دفع لوك بأنه نظرا لأن البشر متساوون ومستقلون أمام الله ، لديهم الحق فى ممارسة سلطة قانون الطبيعة ،

لجان جاك روسو لم تتطلب التزاما كبيرا بمعتقد دينى(٧) . ورغم أنها تسمح بوجود نظام الهى يجعل حقوق الانسان محتملة ، فإن آراءهم لم تداهن مباشرة قوة الكنيسة وهيئة القساوسة وكان لها تأثير إبعاد الدين ، على الأقل دين الكنيسة ، عن الحياة العامة .

لقد كانت كنيسة العصور الوسطى تمتلك فى يوم ما « العديد من مظاهر الدولة » ، كما قال أحد المؤرخين ، وكانت تتمتع بقوة سياسية تفوق معظم منافسيها العلمانيين(٨) . بيد أنه مع حلول منتصف القرن التاسع عشر لم يعد للكنائس المسيحية نفوذ كبير على السياسات الأوربية أو الأمريكية ، ان الكنيسة التى كانت تعد الأثر الكبير لمسيحية العصور الوسطى بكل دروعها الاجتماعية والسياسية قد حلت محلها الكنائس : وهى بمثابة معان مختلفة دالة على البروتستانتية وصورة متجردة عن السياسة الى حد كبير من الكاثوليكية الرومانية . وقد عملت هذه الكنائس وكأنها نواد دينية ومؤسسات تطوعية للصرح الروحى للأفراد خلال فترات فراغهم ، غير مدركة تماما للعالم الاجتماعى والسياسى المحيط بهم(٩) .

وفى الوقت نفسه أصبح الدين السائد فى الغرب أقل تسيسا ، وأصبحت القومية العلمانية أكثر تدينا . كما أضحى الدين يتدثر بالخيالات الرومانسية وبالخوف وكراهية الأجانب إلى حد روع الأسلاف التنويريين ، إن الثورة الفرنسية ، وهى نموذج للحماس والتوهج الوطنى الذى ظهر فى القرن التاسع عشر ، غرست حماسا دينيا فى ديمقراطية ثورية ، وإستخدمت الثورة زخارف لدين الكنيسة فى سلطة الكهنوت ووزعتها على زعمائها الديماجوجيين وبتقوى العبودية لما وصفته بمعبد المنطق . ويقول اليكسيس دى تيوكيفيل ان الثورة الفرنسية « إتخذت العديد من أشكال ثورة دينية »(١٠) وكان للثورة الأمريكية أيضا جانب دينى ؟ . إذ ان عددا كبيرا من زعمائها قد تأثر بدين ،

والسبيل الوحيد الذى يحرم فيه الفرد من حريته أو حريتها هو بالإتفاق مع الرجال الآخرين بالإنضمام والتوحد فى مجتمع ، من أجل راحتهم وأمنهم ومعيشتهم السليمة مع الأفراد الآخرين . « جون لوك » بدايات المجتمعات السياسية « الفصل الثامن من البحث الثانى عن الحكومة (نيويورك مطبعة جامعة كامبريدج ، ١٩٦٠) ٣٧٥ .

٧ ـ وفقا لروسو ، فإن أى عقد إجتماعى يعد إعترافا ضمنيا من الشعب بأنه فى حاجة إلى ان يحكم وتعبيرا عن رغبته فى التخلى عن بعض حقوقه وحريته للدولة وذلك فى مقابل حمايته إداريا . إنه تبادل يصفه روسو « بحرية المرء الطبيعية » مقابل الأمن والعدل شريطة أن يكون من خلال « الحرية المدنية » . ويشير روسو ضمنا إلى أن الدولة ليست فى حاجة إلى الكنيسة لمنحها شرعية معنوية : إن الشعب يمنحها شرعية من جانبه عن طريق حق إلهى مستتر داخله مباشرة كجزء من نظام طبيعى وهبه الله له . جان جاك روسو « بشأن الدولة المدنية » الفصل الثامن من العقد الإجتماعى (نيويورك : بوكيت بوكس عام ١٩٦٧) ٢٣ .

٨ ـ ستراير « فن إدارة شئون الحكم فى القرون الوسطى » ٣٢٣ .

٩ ـ رغم أن الكنائس أيدت عددا من الإصلاحات العلمانية فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، فإن الدين فى الغرب يتلاءم إلى حد كبير مع وصف هوايت هيد : « بأنه ما يفعله الفرد بإنعزاليته » . ألفريد نورث هوايت هيد ، « صناعة الدين » تم طبعه فى إف . إس . سى . نورثروث وماسون دبليو جروس ، ألفريد نورث هوايت هيد مقتطفات أدبية مختارة (نيويورك : ماكميلان ١٩٦١) ٤٧٢ .

١٠ ـ أليكسيز دى توكيفيل ، النظام القديم والثورة الفرنسية ترجمة ستيوارت جيلبرت (نيويورك : دوبلداى ، أنكور بوكس ، عام ١٩٥٥) ، ١١ . أنظر أيضا جون مكمانرز ، الثورة الفرنسية والكنيسة (ويست بورت ، كون : مطبعة جرين وود عام ١٩٦٩) .

القرن الثامن عشر ، دين العلم وقانون الطبيعة الذى « عرض دين (الكنيسة) لضوء المعرفة »[11] . وكما حدث فى فرنسا فإن القومية الأمريكية قد طورت سماتها الدينية الخاصة بها ، ومزجت مثاليات القومية العلمانية ورموز المسيحية فيما يسمى « بالحقوق المدنية » .

لقد شهد القرن التاسع عشر نبوءة تيوكيفيل المتمثلة فى أن « دين القومية العلمانية الغريب سوف يجتاح العالم ، بأسره ، مثل الإسلام ، بدعاته ، بمتطرفيه وشهدائه »[12] . لقد إنتشر فى كافة أرجاء العالم بحماس تبشيرى تقريبا وتم شحنه إلى المناطق المستعمرة الجديدة فى آسيا وأفريقيا وجنوب أفريقيا كجزء من الأيديولوجية المشحونة للإستعمار ، وأصبح الشريك الأيديولوجى الذى عرف باسم بناء الدولة . وفى الوقت الذى أمدت فيه الحكومات الإستعمارية مستعمراتها بالبنية الأساسية السياسية والإقتصادية كى تحول الأراضى المحتلة إلى دول قومية برزت أيديولوجية القومية العلمانية بوصفها نتيجة ثانية . وكما كانت القومية العلمانية فى الغرب خلال القرون السابقة ، فإنها أصبحت تمثل فى الدول المستعمرة إبان القرنين التاسع عشر والعشرين أحد جوانب مواجهة كبيرة بين أسلوبين مختلفين إختلافا كبيرا لفهم النظام الإجتماعى السياسى وعلاقة الفرد بالدولة ، أحدهما يوجهه الدين والآخر توجهه فكرة ميثاق علمانى .

وفى الغرب فإن هذه المواجهة والتحولات الأيديولوجية الإقتصادية والسياسية التى رافقتها ، قد إستغرقت العديد من السنين . ورغم أن هذه التغيرات كانت جوهرية ، إلا أنها لم يعقدها إقتحام سيطرة أجنبية من نوع إستعمارى جديد . وكان على الدول الجديدة التى ظهرت فى القرن الحالى مواجهة نفس التحديات فى فترة وجيزة وأن تكافح فى آن واحد مع أشكال جديدة من السياسات التى فرضت عليها كنتيجة ثانية للحكم الإستعمارى ، بيد أنه وكما حدث فى الغرب فإن هذه التحديات التى واجهتها كانت أساسية . إذ تتضمن المواجهة بين وجهة نظر دينية عالمية وأخرى تشكلها قومية علمانية .

عندما إحتل الأوربيون بقية العالم ، كانت تؤازرهم فى الغالب رغبة لجعل بقية العالم مثلهم[13] . وحتى عندما أصبحت الإمبراطوريات تشكل عبئا إقتصاديا ، بدت المهمة الثقافية أنها

١١ــ إيرنست كاسيرير ، فلسفة التنوير (بوسطون : بيكون بريس عام ١٩٥٥) ١٧١ . من بين أتباع مذهب الربوبيه توماس جيفرسون ، بنجامين فرانكلين ، والأجداد المؤسسين الآخرين للولايات المتحدة .

١٢ــ دى توكيفيل ، « النظام القديم » ، ١٣ .

١٣ــ كان الساسة الليبراليون فى الحكومات الإستعمارية يصرون على نقل الأفكار الخاصة بالنظام السياسى الغربى على نحو يفوق المحافظين . إذ فى أوج السيطرة البريطانية على الهند على سبيل المثال ، فإن موقف مؤيدى الإصلاح أمثال ويليام جلاستون قد تمثل فى أن الوجود البريطانى إستهدف تشجيع التدريب السياسى لرعايانا » ، نقلا عن مجلد إتش ، سى جيه . ماثيو ، جلاد ستون ١٨٠٩ ــ ١٨٧٤ (أوكسفورد : كلارندوم بريس ، ١٩٨٦) ١٨٨ . بيد أن محافظين مثل بنجامين ديزرائيل شعر بأنه يتعين على البريطانيين « إحترام والحفاظ » على التقليدية للمستعمرات ، بما فى ذلك القوانين والعادات والممتلكات والدين » . تلك العبارة من خطاب ألقاه عقب تمرد سيبوى فى الهند فى عام ١٨٥٧ ، نقلا عن ويليام مونى بينى وجورج بكل ، مجلد حياة ديزرائيلى . ١ : ١٨٠٤ ــ ١٨٥٩) لندن : جون

تبرر الجهد المبذول . يوضح إلتزام الإداريين الإستعماريين برؤية قومية علمانية سبب عداوتهم البالغة – هم – المنافسين للإستعماريين الليبراليين . وكانت أيديولوجية الدين القديم للكنيسة تشكل تهديدا للأيديولوجية العلمانية الجديدة التى كانت غالبية الحكام الإستعماريين يرغبون فى تقديمها بوصفها من خصائص الغرب[14] .

وفى منتصف القرن العشرين ، عندما تقهقرت القوى الإستعمارية خلفت وراءها الحدود الجغرافية التى رسموها والمؤسسات السياسية التى شكلوها ، إن حدود غالبية دول العالم الثالث التى خلقت كوحدات إدارية للامبراطوريات العثمانية ، والهسبورجية ، الفرنسية والبريطانية ، قد إستمرت عقب الإستقلال حتى رغم أنها فشلت فى التوافق مع التقسيمات الطبيعية بين الطوائف العرقية واللغوية . ومع حلول منتصف القرن العشرين بدا الأمر كما لو كانت الأهداف الثقافية للحقبة الإستعمارية قد تحققت : إذ رغم أن الروابط السياسية قد إتسمت بالقسوة فإن الدول الجديدة إحتفظت بكافة تجهيزات الدول الغربية .

والإمبراطورية المهمة الوحيدة التى ظلت سليمة بصورة فعلية حتى عام ١٩٩٠ كانت الإتحاد السوفيتى . اذ إرتكزت على رؤية مختلفة للنظام السياسى ، نظام كان من المفترض أن تحل فيه الإشتراكية الدولية محل شبكة من الدول الرأسمالية . ومع هذا فإن وجهة نظر العديد من أعضاء الدول السوفيتية تمثلت فى أن دولهم لم تكن وحدات متكاملة فى دولة جديدة بقدر كونها مستعمرات فى طبعة روسية علمانية للإمبريالية . وقد إتضحت هذه الحقيقة بصورة مأساوية عقب إنهيار الإتحاد السوفيتى ومجال نفوذه فى مستهل التسعينيات عندما ظهرت على السطح الولاءات العرقية والقومية القديمة .

والموقف الراهن هو ذلك الذى إستمرت فيه الدولة القومية تشكل خطورة للسياسات العالمية ، ليس لأسباب أيديولوجية فحسب وإنما لأسباب إقتصادية أيضا : إذ ان الدول القومية تعد وحدات أساسية لنظام إقتصادى عالمى . وفى الماضى لم يكن للدين دور كبير فى هذا المجال ، وعندما إضطلع بدور فإنه شكل له تهديدا فى غالب الأمر[15] . ومن ثم فإن السياسات الدينية

مورتون ، عام ١٩٢٩) ، ١٤٨٨ ــ ٨٩ . وفى النهاية سيطرت الفكرة االليبرالية حتى بين الصفوة الهندية المتعلمة ، وبرزت فكرة قومية علمانية على النمط البريطانى فى الهند إلى الوجود .

١٤ــ لم تكن الجهود التبشيرية جميعها ممقوتة . إذ كان الانجيلكيون يعتبرون فى بعض الأحيان كشركاء فى الدور الحضارى للغرب . أما التبشيريون الأنجيليون النشيطون فقد أعتبروا أكثر تهديدا .

١٥ــ وصف لارسون العلاقة بين الدين والقومية بأنها مدمرة بصورة متبادلة . ويعتقد أن النظام العالمى يعتمد على دول قومية مستقلة ذاتيا التى تحتاج إلى الدين من أجل شرعيتها ، طالما أن الدين لا يتعدى مركزه . غير أنه عندما ينزل الدين إلى الحلبة العامة فإنه تثار المناقشة حول القيم العامة ، وحينئذ يمكن للدين فرض نفسه على القرارات السياسية . وصبغ السياسات « بالدين » يعد ضربة للقومية العلمانية ويطرح تساؤل حول الطبيعة العالمية لنظام الدولة القومية . جيرالد لارسون « تساقط المياه بسرعة : آلام الهند حول الدين » (بحث طرح فى مؤتمر ، الدين والقومية ، جامعة كاليفورنيا ، سانتا بربارا ، ٢١ أبريل عام ١٩٨٩) .

المعاصرة نتيجة لجدلية هيجلية تقريبا بين إطارين متنافسين للنظام الإجتماعى : القومية العلما
(المتحالفة مع الدولة القومية) والدين (المتحالف مع طوائف عرقية كبيرة) . والمنازعا
المحتدمة بينهم هى نزاعات مدمرة فى أغلب الأحيان ، غير أنها تطرح أيضا ، كما سنرى
إحتمالات المصالحة . وأسفرت تلك المواجهات عن تركيبات أصبح فيها الدين حليفا لنوع جد
من الدولة القومية .

« المنافسة بين أيديولوجيتين »

ترى كيف ينبغى أن نصف ذلك النزاع الذى حدث فى الغرب بين الدين والقومية العلمانية منذ عدة قرون خلت وقد عاود الظهور الآن فى مكان آخر من العالم ؟ .

إن إختيارنا للعبارات من الأهمية بمكان نظرا لأنها توضح كيفية تفكيرنا بشأن التاريخ الغربى والقضايا العالمية المعاصرة . ونظرا لأن الوظائف الإجتماعية للدين التقليدى والقومية العلمانية بالغة التماثل ، فإنه من المفيد تحديد تصنيف عام يتضمن كلا من : « نوع » يشكل فيه الدين والقومية العلمانية « النوعين المتنافسين » ، وقد إقترح بنديكت أندرسون « تجمعات متصورة » ، واقترح نينيان سمارت « وجهات نظر عالمية » بوصفها العبارة الشائعة[16] . وقد تضمنت إختياراتهم قطاعا عريضا من المفاهيم ، بدءا من مواقف تتعلق بالجنس والعلوم الطبيعية إلى آراء خاصة بالكون ، ويتضمن البيان كل ما نطلق عليه إسم الدين وما نصفه بالقومية العلمانية . ونظرا لأن مناقشتنا تتركز على إطارات مفاهيمية تصبغ السلطة بطبيعة شرعية ، فإننى أحبذ عبارة ذات مفهوم سياسى ألا وهى أيديولوجيات النظام .

إننى استخدم كلمة « أيديولوجيا » بقدر من التردد والخوف نظرا لأننى أدرك أنها مشحونة بمعان ربطها بها كارل ماركس وكارل مانهيم . ولايزال قدر كبير من الجدل يثور حول تفسيرها اليوم[17] . بيد أن هذه الكلمة مفيدة لأهدافنا نظرا لأنها نشأت فى نهاية القرن الثامن عشر فى اطار ظهور القومية العلمانية[18] . إذ حاولت جماعة من الأيديولوجيين الفرنسيين ، كما أطلقوا على أنفسهم ، بناء رأى علمى ارتكز على نظريات فرانسيز بيكون ، وتوماس هوبز ، وجون لوك ورينيه ديكارت بحيث يكون شاملا إلى حد يكفى لأن يحل محل الدين ، وذكر أحد الأيديولوجيين ، وهو

١٦ ـ « المجتمعات المتخيلة » لاندرسون ، ونينا سمارت ، وجهات نظر عالمية : إستطلاع وجهات نظر الإنسان فى الثقافات المتعارضة (نيويورك : سكريبنرز ١٩٨٣) .

١٧ ـ أنظر كارل ماركس وفريدريك إنجلز ، الأيديولوجية الألمانية ، قام بنشره آر . باسكال (نيويورك الناشرين الدوليين ١٩٣٩) وكارل مانهيم ، الأيديولوجية ويوتوبيا (نيويورك ، هاركورت ، براس آند وورلد ، عام ١٩٣٦) . لمناقشة المعنى المعاصر للأيديولوجية ، أنظر كتاب ديفيد آبتر « الأيديولوجية والإستياء » (نيويورك : فرى بريس ١٩٦٤) وكتاب شيام واكسمان « إنتهاء مناقشة الأيديولوجية » (نيويورك وشوستر ١٩٦٤) .

١٨ ـ ريتشارد إتش كوكس « السياسات والنظرية السياسية » (بلمونت ، كاليفورنيا : وود سوورث ١٩٦٩) .

ديستور دى تراس الذى قدم كتابه « عناصر الأيديولوجية » الكلمة للعالم ، إن « المنطق » هو الأساس الوحيد « للعلوم الأخلاقية والسياسية »[19] .

وقد يعجب المبتكرون الفرنسيون لهذه الكلمة حيال الطريقة التى أصبحت تعرف بها ولاسيما فى المناقشات المعاصرة حيث تستخدم فى الغالب كنظام تفسيرى « غير علمى » بصفة خاصة[20] . غير أنه من خلال طرح « آرائهم العلمية » كبديل للدين ، كان الأيديولوجيون يضعون فى حقيقة الأمر ما يطلقون عليه أيديولوجية وما يقولون عنه « دينا » على مستوى متعادل . وربما كان كليفورد جيرتز ، من بين المستخدمين المعاصرين للكلمة ، قد إقترب بصورة أكبر من معناها الأصلى بالحديث عن الأيديولوجية بوصفها « نظاما ثقافيا »[21] . وقد أدرج جيرتز كلا من الأنظمة الدينية والثقافية العديدة التى لاتفرق بين الدين والسياسات . ويمكن إعتبار كل من الدين والقومية العلمانية أنظمة ثقافية فى مفهوم جيرتز للكلمة ، ومن ثم فإنها تعتبر أيديولوجية وفقا لاستخدامه لها .

ومن ثم ، سأحبذ إطلاق إسم « أيديولوجيا » على كل من الدين والقومية العلمانية ، وقد فعلت هذا . غير أنه لتوضيح أننى أشير إلى المعنى الأصلى للكلمة وليس لأيديولوجية سياسية بمفهوم ضيق أو إلى فكرة أيديولوجية ماركسية أو مانهيمية ، فإننى سوف أشير إلى ما يدور فى ذهنى بوصفه نظاما أيديولوجيا . إن كلا من أطر الفكر الدينى القومى – العلمانى يتخيل العالم بأساليب متماسكة وظيفية ، ويشير كلاهما إلى أن هناك مستويات للمعنى وراء العالم اليومى الذى يمنح الأمور غير المرئية تماسكا كما يقدم كلاهما السلطة التى تمنح النظام الإجتماعى والسياسى سبب وجودها . وهكذا فإنهما يحددان للفرد السبيل الصائب للتواجد فى العالم وبربطان الأشخاص بالمجتمع ككل .

إن القومية العلمانية ، مثل أى نظام أيديولوجى ، تضع الفرد داخل العالم . وتربطه أو تربطها بجماعة أكبر مرتبطة بمكان محدد وتاريخ معين . وقد قام عدد من علماء الإجتماع بسبر غور هذه الظاهرة فى الآونة الأخيرة ، وبصفة عامة فإنهم يربطون القومية بحاجة الأفراد الفطرية بمفهوم المجتمع . وقد أشار كارل دوتسن إلى أهمية أجهزة الإتصالات فى دعم مفهوم القومية[22] . ويدفع إيرنست جيلز بأنه فى وسع الشبكة السياسية والإقتصادية لدولة قومية العمل فقط بروح القومية التى ترتكز على ثقافة متجانسة ونمط موحد للإتصالات ونظام مشترك للتعليم[23] . وأكد علماء الإجتماع

١٩ ـ نقلا عن كتاب كوكس « الأيديولوجية ١٧ » .

٢٠ ـ انتونى جيدنز « المشاكل الرئيسية فى النظرية الإجتماعية والعمل ، والهيكل والتناقض فى التحليل الإجتماعى » (بيركلى ولوس أنجلوس : مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٧٩) ، ١٨٤ .

٢١ ـ كليفورد جيرتز ، « الأيديولوجية كنظام ثقافى » فى كتاب ديفيد آبتر الأيديولوجية والإستياء (نيويورك : فرى بريس ، ١٩٦٤) .

٢٢ ـ كارل دتش ، « القومية والإتصال الإجتماعى » (كامبريدج إس : إم آى تى بريس ١٩٦٦) .

٢٣ ـ إيرنست جيلز الأمم والقومية (أوكسفورد ، بازيل بلاك ويل ١٩٨٣ .

الأخرون على الجانب النفسى للهوية القومية : أى الإحساس بالوضع التاريخى الذى يتولد عندما يشعر الأفراد أن لهم تاريخا قوميا أكبر(٢٤) . غير أنه تكمن وراء هذه الآراء عن المجتمع صورة أكثر جدية للنظام ، إذ ان القومية تتضمن أيضا إحساسا بالولاء لسلطة تؤمن ، كما لاحظ ماكس ويبر ، باحتكار « الإستخدام المشروع لقوة طبيعية » فى مجتمع بعينه(٢٥) . ويصف جيدنز القومية « بأنها الإحساس الثقافى للسيادة » ، وينطوى فى جزء منه على إدراك الخضوع لسلطة تمنح القومية قوتها ، سلطة مغلفة بقوة الحياة والموت(٢٦) . ومن ثم فإن القومية العلمانية لاتنطوى فحسب على إرتباط بروح نظام إجتماعى وإنما تعد أيضا بمثابة خضوع لعامل منظم .

وتؤكد المحاولات الدراسية التى أجريت مؤخرا لتعريف الدين ، على أهمية النظام وإن كان بمفهوم سياسى وإجتماعى أيضا(٢٧) ، إن إمداد الدين لمؤيديه بإحساس المفهوم النظامى فإنه يتعامل فى الغالب مع المشكلة الجوهرية للفوضى ، إن فوضى الحياة العادية تقارن بنظام إلهى أساسى لا يتغير(٢٨) ، ويرى جيرتز الدين كمحاولة لدمج واقع يومى يتسم بالفوضى فى نظام متماسك على مستوى أكثر عمقا(٢٩) . ويعتقد روبرت بيلا أيضا بأن الدين هو محاولة للوصول إلى ماوراء ظاهرة عادية فى « مخاطرة الإيمان » تسمح للأشخاص بالعمل « فى مواجهة عدم اليقين

---

٢٤ ـ أنتونى دى . سميث « القومية فى القرن العشرين » (أوكسفورد مارتن روبرتسون ١٩٧٩) ، ٣٠ أنظر أيضا إل . دوب ، « الوطنية والقومية » (نيوهافين ، كون . مطبعة جامعة ييل ، ١٩٦٤) .

٢٥ ـ ماكس ويبر ، « السياسات كمهنة » فى طبعات هانز إتش جيرث وس . رايت ميلز ، من ماكس ويبر ، مقالات فى علم الإجتماع (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٤٦) وأنتونى دى . سميث ، « نظريات للقومية (لندن : ديو كوورث ١٩٧١) .

٢٦ ـ جيدنز ، الأمة القومية ٢١٩ .

٢٧ ـ يصف لورانس ، على سبيل المثال ، الأصولية بأنها « أيديولوجية دينية » تؤكد على الحفاظ على القيم الإجتماعية التقليدية . لورانس « المدافعون عن الله » ٩٠ ـ ١٠١ .

٢٨ ـ إن فكرة الدين بوصفه ميكانيكية مفاهيمية تحقق النظام لنواحى الحياة التى تعم فى الفوضى هى الموضوع الذى يناقشه التركيبون الماديون مثل كلود ليفى ـ ستراوس ومارى دوجلاس والملتزمون بنظرية رينيه جيرارد الخاصة بالتكرر البيئى . ولمعرفة هذه النظرية ، أنظر جان ـ بيير « النظام والفوضى تساؤلات حول نموذج جديد » (باريس : طبعات دى سويل ١٩٨٢) وبيازلى ليفنجستون ، الفوضى والنظام : جلسات ندوة ستانفورد الدولية (١٤ ـ ١٦ سبتمبر ١٩٨١) ، دراسات ستانفورد الأدبية ١ (ساراتوجا ، كاليفورنيا : أنما ليبرى ١٩٨٤) .

٢٩ ـ يعرف جيرتز الدين بأنه « نظام للرموز يعمل من أجل إقرار صيغ قوية ، منتشرة وتدوم أمدا طويلا وحث الأفراد من خلال صياغة مفاهيم نظام عام للوجود وتغليف هذه المفاهيم بأريج الواقع ، بحيث تبدو هذه الصيغ حقيقية وواقعية . كليفورد جيرتز ، « الدين كنظام ثقافى » ، تمت إعادة طبعة فى دار ويليام إيه . ليسا وإيفون زد . فوجت للنشر ، القارىء فى دين مقارن : مدخل لعلم الإنسان ، الطبعة الثالثة (نيويورك : هاربر وراو ، ١٩٧٢) ١٦٨ .

يمكن التكهن به » على أساس نظام أعلى للحقيقة(٣٠) . ويحدد بيتر بيرجر أن مثل هذا الإيمان هو تأكيد لشىء مقدس يمثل الطريق لحقيقة مؤكدة أكثر من هذا العالم(٣١) .

ويحبذ لويس ديوبريه تجنب كلمة « مقدس » غير أنه يدمج عناصر كل من تعريفات بيرجر وبيلا فى وصفه للدين « بأنه إلتزام لشىء مبهم كما أنه إلتزام لحقيقة أخرى »(٣٢) . وفى كل هذه الحالات هناك درجة من التوتر تسود بين هذا العالم الفوضوى غير الكامل وعالم كامل منظم موجود فى حالة أسمى أو فى لحظة تصاعدية . وكما كان إميل دور كيم ، الذى يعد فكره أساسا لكل من هؤلاء المفكرين ، متشددا فى الملاحظة ، فإن الدين يتمتع بقوة أكثر شمولية مما يمكن إقتراحه وفقا لأى تقسيم لمقدس وغير مقدس . ويعتقد دور كيم أن وجهة نظر الدين تتضمن فكرة وجود مثل هذا التقسيم والإعتقاد بأن الجانب المقدس سيكون له دوما السلطة العليا(٣٣) .

ومن ذلك المنظور فإن الدين ، مثل القومية العلمانية ، هو اللاصق الذى يشد أطراف المجتمعات العريضة(٣٤) . ويشترك أعضاء هذه المجتمعات ، علمانية أودينية ، فى تقاليد ووجهة نظر عالمية خاصة حيث يوصف فيها النزاع الأساسى الدائر بين حقيقة ظاهرة وأخرى أكثر عمقا فى عبارات ثقافية محددة ومميزة . وهذه الحقيقة الأعمق ذات درجة من الإستمرار والنظام يتعذر تحقيقها بالسبل العادية . والنزاع بين مستويين من الحقيقة هو ما يدور حوله الدين والقومية العلمانية : إذ تتضمن لغتاهما صورا من الفوضى الخطيرة والنظام الهادى أيضا ، وتثير الأمل فى إنتصار النظام فى نهاية الأمر واحتواء الفوضى ، رغم أن المظهر ينم عن العكس .

---

٣٠ ـ روبرت إن . بيلا « التسامى فى الورع المعاصر » فى دونالد آر . كلتر . « موقف الدين : ١٩٦٩ » (بوسطون : بيكون بريس ، ١٩٦٩) ٩٠٧ .

٣١ ـ بيتر بيرجر ، « الهرطقية الملحة » (نيويورك : دوبلداى ١٩٨٠) ، ٣٨ . أنظر بيتر بيرجر ، « الغطاء المقدس : عناصر نظرية الدين الإجتماعية (جاردن سيتى ، نيويورك : دوبلداى ١٩٦٧) .

٣٢ ـ لويس دويريه ، الفرد السامى ، : « فقدان وإعادة إكتشاف الحياة الداخلية (نيويورك سيبورى بريس ١٩٧٦) ٢٦ . من أجل مناقشة تعريفات بيرجر ودويريه أنظر كتاب مارى دوجلاس « تأثيرات الحياة الحديثة على التغير الدينى » ، ديدالوس ١١١ ، رقم (١) (وينتر ١٩٨٢) : ١ ـ ١٩ .

٣٣ ـ يصف دوركيم التفرع بين ما هو مقدس وغير مقدس فى الدين على النحو التالى « لم يشهد تاريخ الفكر الإنسانى أن وجد مثال آخر عن شيئين مختلفين إختلافا تاما أو متعارضين مع بعضهما البعض بصورة جذرية . . . . إذ أن الفكر الإنسانى كان يتخيل دوما وفى كل مكان ما هو مقدس وما غير المقدس كطبقتين متميزتين ، وكعالمين ليس بينهما شىء مشترك . . وفى مختلف الأديان فإن هذا التعارض كان ينظر إليه بسبل مختلفة . « أميل دور كيم ، « الأنماط الأولية للحياة الدينية ، « ترجمة جوزيف وورد سوان (أعيد طبعه عام ١٩١٥ ، لندن : ألين وأونوين ، ١٩٧٦) ٣٨ ـ ٣٩ .

٣٤ ـ رغم أننى أعتقد أنه بوسع المرء إستخدام كلمة دين (كما هى الحال فى « الديانة المسيحية ») إذا حرص الفرد على تحديده ، فإننى أتفق بصفة عامة مع سميث الذى أشار منذ بضع سنوات إلى أن كلمة دين قد تختفى من قاموس كلماتنا نظرا لأنها تنطوى على نسخة منظمة مسيحية للروحانية ونحن قد إعتدنا إستخدام الصفة « دينى » . ويلفريد كانتويل سميث ، « معنى نهاية كلمة دين : مدخل جديد إلى التقاليد الدينية للإنسان » (نيويورك ماكميلان ١٩٦٢) ٥٣ ـ ١١٩ .

ونظرا لأن كلا من الدين والقومية العلمانية أيديولوجيات لنظام فإنهما منافسان كامنان . إذ فى وسع كليهما الإدعاء بأنه ضامن للنظام داخل أى مجتمع وأنه السلطة المطلقة للنظام الإجتماعى . ومثل هذه الإدعاءات تحمل معها درجة غير عادية من القوة ، حيث يحتوى داخلها حق منح عقوبات معنوية لقرارات الحياة والموت ، وتشمل حق القتل . وعندما تخول القومية العلمانية أو الدين لنفسها ذلك الدور فإنها تنزل بالطرف الآخر إلى دور إجتماعى هامشى .

وفى فجر التاريخ كان الدين فى الغالب هو الذى ينكر السلطة المعنوية على الساسة العلمانيين ، غير أنه خلال القرون الأخيرة فإن الأمور قد تغيرت . إذ تحاول السلطات السياسية الآن إحتكار السلطة والإنفراد بقرار استخدام العنف ، وقد قاموا بهذه المحاولة قبل ظهور الدولة القومية بأمد طويل ولكن بالتواطؤ عادة مع السلطة الدينية وليس تحديا لها . وقلما حدث فى التاريخ أن تنكر الدولة بشدة حق السلطات الدينية بأن تكون الحكم المعنوى ، كما يحدث فى العصر الحديث . وقلما حدث من قبل أن إضطلعت بهذا الدور بقوة ذاتها ، إن الدولة ، والدولة بمفردها ، هى التى تمنح سلطة القتل ، بصورة مشروعة وإن كانت لأغراض محدودة تتمثل فى الدفاع العسكرى وحماية الشرطة وتنفيذ أحكام الإعدام . ومع هذا فإن كل بقية سلطة الدولة لحث وتشكيل النظام الإجتماعى تستمد من هذه القوة الأساسية . ويعتقد ويبر أن إحتكار العنف المشروع فى مجتمع هو التعريف المؤكد للدولة(٣٥) . إن تحدى سلطة الدولة للنشيطين الدينيين اليوم ، حينما كانوا حول العالم ، يدفع الحق التقليدى للسلطات الدينية لقول متى يكون العنف أخلاقيا ومتى لا يكون كذلك .

ويعد النزاع الدينى دليلا واحدا ينم عن قوة الدين لإقرار القتل . والأطراف فى مثل هذه المواجهة قد يكونون درجة من الولاء تفوق ما يكنه المتنازعون فى حرب سياسية بحتة . ويمكن تصنيف هذه المصالح بأنها مصالح وطنية . وفى بعض الحالات فإن مثل هذه المعركة الدينية قد تكون مقدمة لمحاولة إقامة دولة دينية جديدة . ومن الجدير بالملاحظة ، فى هذا الصدد ، أن أشهر أحداث العنف الدينية فى العالم المعاصر قد وقعت فى أماكن يصعب فيها تحديد أو قبول فكرة دولة قومية . وأوضح أمثلة على ذلك هى فلسطين والبنجاب وسريلانكا ، غير أن الثورات التى تفجرت فى إيران ونيكاراجوا ودول وسط آسيا وأوروبا الشرقية تشغل نفسها أيضا بما يجب أن تكون عليه الدول وما هى عناصر المجتمع التى يجب أن تقودها ، وفى هذه الأمثلة فإن الدين يطرح الأسس لإجماع وطنى جديد ونوع جديد للزعامة .

وقد يكون من السهل الإعتقاد بأن الإسلام والمسيحية متنافسان مع القومية العلمانية ، وليس من السهل التفكير فى البوذية بهذا الأسلوب . إذ أن العديد من المراقبين الغربيين يرون البوذية نظاما روحيا ذا أهداف أدنى وبعيدا عن القومية . ومع ذلك فإن هذا التعريف يكشف أن الرغبة فى النظام هى الخيط المشترك الذى يمتد بين الإثنين . إذ عندما يتحدث البوذيون فى سريلانكا عن الحاجة إلى النظام فى الحياة السياسية وضرورة وجود حافز دينى يطوقه ، فإنهم يتحدثون عن نفس الصفة الأساسية للدين والهوية القومية : أى الرباط بين النظام الشخصى والإجتماعى . لقد كان لسريلانكا

٣٥ ـ ويبر ، « السياسات كمهنة » ، ٧٨ .

تاريخ طويل وعظيم ـ فيما قبل الإستعمار ـ للحكام والمحاربين البوذيين ، كما كانت المجتمعات البوذية الأخرى . وفى تايلاند على سبيل المثال ، فإنه ينبغى أن يكون الملك راهبا قبل تولى السلطة السياسية ، أى أنه يتعين أن يكون « نابذا للعالم » قبل أن يصبح « غازيا للعالم » كما يقول ستانلى تامبيه(٣٦) ، لقد أقام زعماء بورما إشتراكية بوذية ، يوجهها خليط غريب من الآراء الماركسية والبوذية . وحتى الثورة التى تفجرت ضد النظام فى بورما ، التى أطلق عليها إسم ميانمار ـ كانت لها سمة دينية : إذ قاد الرهبان البوذيون العديد من المظاهرات فى الشوارع(٣٧) .

وهكذا فإنه فى غالبية المجتمعات الدينية التقليدية ، بما فى ذلك البوذية ، فإن الدين ، كما يقول دونالد سميث ، يتجاوب مع الشرعية السياسية(٣٨) . وفى الغرب الحديث فإن هذه الشرعية مشروطة بالقومية ، قومية علمانية ، غير أنه حتى هناك لايزال الدين ينتظر على الهوامش مشكلا تحديا قويا للقومية يرتكز على إفتراضات علمانية . وربما ليس ثمة ما يدل على هذه القوة أكثر من مثابرة السياسات الدينية فى المجتمع الأمريكى ، حيث تضمنت مؤخرا ظهور وعاظ يمينيين نشيطين إبان الثمانينيات(٣٩) . والدين على إستعداد لإظهار أن بوسعه ، مثل العلمانية ، تقديم إيمان متكامل بطبيعته لمجتمع يضفى الصفة الشرعية على كل من التمرد السياسى والحكم السياسى .

٣٦ ـ ستانلى جيه تامبيه ، فاتح العالم وناسك العالم : دراسة للبوذية والحكومة فى تايلاند فى ظل خلفية تاريخية (كامبريدج ، مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٧٦) . لمعرفة المجتمع البوذى أنظر كتاب دونالد كيه سويرر ، « البوذية والمجتمع فى جنوب شرقى آسيا (شامبر سبرجر يا : أنيما بوكس ١٩٨١) . ولمعرفة دور النساك فى السياسات التايلاندية إرجع إلى كتاب سومبون سوكسا مران « البوذية والسياسات فى تايلاند : دراسة للتغيرات الإجتماعية ـ السياسية والنشاط السياسى لتاى سانجا (سنغافورة : معهد الدراسات الآسيوية الجنوبية الشرقية) وتشارلز إف . كيز : « تايلاند المملكة البوذية كدولة قومية حديثة (بولدر ، كولومبيا : ويست فيو بريس ١٩٨٧) .

٣٧ ـ لمعرفة الخلفية القومية الدينية فى بورما أنظر كتاب دونالد يوجين سميث « الدين والسياسات فى بورما (برينستون نيوجيرسى : جامعة برينستون بريس ١٩٦٥) إى . ساركيز يان « خلفيات البوذية فى ثورة البورميين (لاهاى : مارتينوس نيجوف ١٩٦٥) وهينز بيشرت (البوذية والسياسات الشاملة فى بورما وسيلان » ، وفى كتاب دونالد يوجين سميث « الدين والتحديث السياسى » (نيوهافين كونيكتيكت : ييل بريس عام ١٩٧٤) ٦٧ ـ ١٤٧ . لمعرفة وجهة نظر مخالفة إلى حد ما ـ أى أن هناك نفوذا بوذيا ضئيلا نسبيا على القومية البورمية ، أنظر الفصل الخاص ببورما فى كتاب فريد آرفون دير ميهدين « الدين والقومية فى جنوب شرقى آسيا : بورما الهند الصينية ، الفلبين (ماديسون : ويسكونسن بريس ١٩٦٣) « وعلمانية الحكومات البوذية : بورما وتايلاند » . وفى كتاب دونالد يوجين سميث « الدين والتحديث السياسى (نيوهافين ، كونيكتيكت : مطبعة جامعة ييل ١٩٧٤) ٤٩ ـ ٦٦ .

٣٨ ـ كتاب دونالد يوجين سميث « الدين ، والسياسات والتغيير الإجتماعى فى العالم الثالث : مرجع (نيويورك) فرى بريس ، ١٩٧١) ١١ .

٣٩ ـ أنظر كتاب وولتر إتش . كابس ، « الحق الدينى الجديد : التقوى الوطنية والسياسات » (كولومبيا : مطبعة جامعة ساوث كارولينا ١٩٩٠) ، راندال بالمر « عيونى رأت الله العظيم : رحلة فى شبه الثقافة الانجيلية فى أمريكا (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٨٩) ولورانس ، « المدافعين عن الله » .

كيف فشلت القومية العلمانية
فى التصالح مع الدين

فى مناطق مثل الولايات المتحدة وأوروبا ، حيث أصبحت القومية العلمانية ، وليس الدين ، هى النموذج المهيمن فى المجتمع ، تحول الدين ليحتل مكانة ثانوية وتبادل المواقع هذا يفسره فى أوضح صورة دين الكنيسة الذى يماثل النادى ، والشائع فى الولايات المتحدة . ومع هذا وحتى هنا فقد بذلت محاولات لاستيعاب بعض جوانب الدين فى الإجماع الوطنى . ويرجع ذلك لأسباب متباينة : إذ أن دمج عناصر الدين فى القومية يحول دون بناء الدين لقاعدة نفوذ خاصة به ، كما يضفى الشرعية الدينية على الدولة ، ويساعد فى منح القومية طابعا دينيا . وفى سبيل الوصول إلى هذه الأهداف ، فإن الزعماء الوطنيين يقتبسون مختلف عناصر الثقافة الدينية للمجتمع ، إن القومية العلمانية للولايات المتحدة ملونة إلى حد ما بصبغة دينية ، وكما أشار بيللا فى تحليله « للدين المدنى » فإنها تكسو خطب تنصيب الرؤساء الأمريكيين والأحاديث البلاغية للمتحدثين الآخرين(٤٠) .

ورغم هذه المحاولات لاستيعاب الدين ورغم إنتقاله إلى هامش المجتمع ، فإن دين الكنيسة يقتحم بين الفينة والفينة ، المجال السياسى . وفيما يصفه جاروسلاف كريجس « بالنمط الأمريكى للمجتمع » ـ أى محاولة مزج العلاقات السياسية العرقية فى كل متجانس ـ فإن بعض الجماعات الدينية تقاوم الإمتزاج(٤١) . وقد إتضحت هذه المقاومة بجلاء خلال حركة الحقوق المدنية ، عندما أصبحت كنيسة السود والراهب الأسود الممثلين السياسيين الرئيسيين وبرزت حركات دينية مثل المسلمين السود كأدوات للإحتجاج وبأسلوب مختلف فإن صعود نجم الساسة البروتستانت يعد بمثابة هجوم جديد على إفتراضات القومية العلمانية فى الولايات المتحدة . والقومية العلمانية فى أوروبا ليست فى منأى أيضا عن الدين ، وكما يصف كريجس « النمط الأوروبى » حيث من المفترض أن الطوائف العرقية والدينية تعيش فى عزلة عن الحياة السياسية ، فإن هذه العزلة تكون واهية فى بعض الأحيان(٤٢) . والأحداث التى شهدتها أوروبا الشرقية فى مستهل التسعينيات خير شاهد على ذلك .

٤٠ ـ روبرت إن بيلاه « الدين المدنى فى أمريكا » ، ديدالوس ٩٦ ، رقم (١) (وينتر ١٩٦٧) : ١ ـ ٢١ ، أعيد طبعه فى روبرت إن. بيلاه « فيما وراء الإيمان » (نيويورك : هاربوررو ، ١٩٧٠) .

٤١ ـ جارو سلاف كريجسى « ماهى الأمة » ؟ ، فى كتب بيتر ميركل ونينيان سمارت ، الدين والسياسات فى العالم الحديث (نيويورك : مطبعة جامعة نيويورك ، ١٩٨٣) ، ٣٩ .

٤٢ ـ كريجس « ماهى الأمة ؟ » ٣٩ .

وهكذا إكتشف الغرب أن الدين لا يظل مكبلا بشدة دائما . غير أنه إذا كان أى دين لين العريكة بشكل صعوبة بالنسبة للغرب فإن المحاولات التى إستهدفت تحجيم الدين فى الدول الجديدة قد فاقه صعوبة بآلاف المرات . وهناك الحاجة للتعامل مع الدين على نحو أكثر وضوحا . وفى ضوء تاريخ الدين الذى هو جزء من التراثات الوطنية ، فإنه لا يمكن تجاهل الدين ، بيد أن محاولات تكييفه لم تكن ناجحة دوما كما تشير الأمثلة التالية .

ففى مصر ، عقب ثورة عام ١٩٥٢ ، وجد ناصر نفسه مكبلا برباط مزدوج . إذ نظرا لأن تأييد ثورته إرتكز على كل من الاخوان المسلمين والصفوة الحديثة ، فقد كان المتوقع منه إقامة دولة إسلامية ودولة علمانية حديثة فى آن واحد . وتركز إتجاهه فى تقديم صورة عن مصر إسلامية ثقافيا وعلمانية سياسيا ، ومن ثم مضى نحو « صبغ كل شىء بالصبغة المصرية والحديثة أيضا » كما قالت أستاذة فى القاهرة(٤٣) . وحل الوسط هذا لم يكن مجديا ولا سيما عقب محاولة ناصر إنتهاج « الإشتراكية العلمية » الأمر الذى اعتبره الاخوان المسلمين مناهضا للإسلام وأصبح الاخوان المسلمون أعداء عبد الناصر . وحاولوا الإطاحة بحكومته .

واتبع أنور السادات ، خليفة عبد الناصر ، نفس الأسلوب الأمر الذى تحول إلى خطأ مأساوى وفادح . وقد أثار السادات مثل ناصر آمال المسلمين بمحاولة كسب رضاء الاخوان المسلمين . إذ فى عام ١٩٧١ أطلق سراح العديد منهم . غير أنه مع حلول عام ١٩٧٤ أصبح هو وهم فى خصام ، ومرة أخرى تم حظر نشاط جماعة الاخوان . وحاول السادات إرتداء عباءة الإسلام وأطلق على نفسه إسم « رافع لواء الإيمان » وأعلن أن إسمه الاول هو فى الحقيقة محمد وليس انور وشجع إقامة المدارس الدينية . ولم تجد هذه المحاولات . وقام أعضاء منظمة الجهاد وهى جماعة راديكالية ذات آراء متطرفة منبثقة عن الاخوان المسلمين ، باغتيال السادات فى عام ١٩٨١ . وحاول خليفته حسنى مبارك إنتهاج سبيل وسط ، إذ لم يعط أية وعود للنشطين المسلمين غير أنه لم يسلك أيضا طريقا علمانيا جديدا أو يبتعد عن الإشتراكية(٤٤) .

فى الهند ، فإن ثلاثة أجيال لرئاسة الوزراء من سلالة نهرو ، جواهر لال وكريمته أنديرا غاندى وولدها راجيف ـ حاولوا التكيف مع الدين بأقل قدر ممكن . غير أنهم فى بعض الأحيان إضطروا لتقديم تنازلات للجماعات الدينية وكان ذلك ضد إرادتهم فى أغلب الأمر . وكان نهرو ينفر بالفعل من الدين ، واضعا العلمانية إلى جانب الإشتراكية هدفا سياسيا له . ورغم هذا فإن الدستور الهندى والإجراءات البرلمانية التالية قد منحت قدراً كبيرا من التأييد العام للكيانات الدينية(٤٥) . إذ تم الإحتفاظ بمقاعد خاصة فى التشريع للمسلمين وأعضاء الأقليات الطائفية الأخرى وأصبحت

٤٣ ـ حديث مع البروفيسور ليلى الحمامصى مدير مركز البحوث الإجتماعية ، الجامعة الأمريكية فى القاهرة ١٠ يناير ١٩٨٩ .

٤٤ ـ حديث مع سعد إبراهيم ، أستاذ الإجتماع ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٠ يناير عام ١٩٨٩ .

٤٥ ـ أنظر كتاب سميث « الهند كدولة علمانية » الذى يضم تفاصيل العديد من التنازلات التى قدمتها الحكومة .

المدارس الدينية تتبع الدولة ، وحظيت المعابد والمساجد بتأييد مباشر عام . وبصفة عامة فإن الحكومة الهندية لم تتجاهل الدين بل حاولت عاملة تدعيم كل دين فى البلاد على قدم المساواة وكما قال اينسلى إمبرى « فإن أنصار العلمانية فى الهند كانوا يصرون دوما على القول بأنهم يقدرون الدين فى الحقيقة حينما يغضون الطرف عن العداء للدين »(٤٦) .

ومع هذا ، فإن هذه التنازلات لم تكن كافية لصد تيار السياسات الدينية فى الهند . وكانت الثمانينيات عقدا مأساويا فى هذا الصدد . إذ أراد القوميون الهندوس مزيدا ومزيدا من المشاركة فى السلطة ، مما شجع الأقليات الإسلامية والمسيحية على إتخاذ موقف الدفاع وتفجر تمرد دموى من جانب السيخ . ولم يضع إغتيال رئيسة الوزراء أنديرا غاندى وولدها راجيف حدا لمشاعر الإستياء هذه ، وأظهرت الإنتخابات التى جرت فى عام ١٩٩١ ، التى حصلت فيها الأحزاب الدينية على السلطة فى عدد من الولايات ، قوة وفعالية اليمين الهندوس .

وفى سريلانكا وعقب الإستقلال ، أدرك الزعماء الحضريون الذين تلقوا تعليمهم فى الغرب أنه سوف يتعين عليهم إضفاء نفحة بوذية سينهاليزية . على موقفهم السياسى العلمانى حتى يحظوا بالقبول على نطاق واسع . وربما لم يحاول أى زعيم سريلانكى الإستسلام لمطالب البوذية كما فعل اس . دبليو . آر . دى بندرانايكا ، غير أنه فقد حياته على يد ناسك بوذى غاضب شعر بأنه لم يقدم مافيه الكفاية . ويواجه الحكام الحاليون فى سريلانكا نفس المازق الذى واجهه أسلافهم ، إنهم فى حاجة إلى تأييد السينهاليزيين غير أنهم يشعرون بأنه ليس بوسعهم المضى — إلى حد بعيد — فى هذا الطريق لأنه قد يثير غضب التاميل والأقليات الأخرى . ويودون تحقيق ما قد يكون من المحال تحقيقه وهو كيان وطنى بوذى وعلمانى . ويستهدف إستخدام الرمز البوذى جذب السنهاليز ومن المفترض أن يبنى أيديولوجية سياسية علمانية تهدىء كل شخص آخر .

وهذه السياسة المزدوجة التى إنتهجها زعماء سريلانكا قد أدت إلى تأييد صارخ للثقافة البوذية ، مثل إعادة بناء الأراضى حول دلادا ماليجاوا ، وهو معبد « الضرس » . ويضم هذا المعبد واحدا من أهم آثار البوذية ، ويتردد أن الضرس من بقايا المحرقة الجنائزية لبوذا نفسه التى يرجع تاريخها إلى القرن الخامس قبل الميلاد ، وهذا الضرس هو الشىء الوحيد المتبقى من الجسد المادى لذلك « المستنير » . أما كيف وصلت إلى سريلانكا وإلى كاندى فى نهاية المطاف فهذه قصة طويلة ، غير أنها موجودة هناك على أى حال والمعبد الذى يضمها هو الشىء المقدس الرئيسى للبوذية السينهاليزية . ولذلك السبب ليس بوسع أى سياسى تجاهلها . وفى عام ١٩٨٧ عندما أعلنت الأمم المتحدة أنه « العام الدولى للإسكان » لتشجيع بناء مأوى لفقراء العالم . كان أول شىء فعله واحد من خلفاء بندرانيكا وهو جيه . آر . جواردينى هو ترميم معبد الضرس بالأموال التى جمعها من مصادر دولية . إذ قام ببناء سقف للمعبد وغطاه بطبقة من الذهب بحيث يمكن مشاهدته فى كل أنحاء المدينة . إذ أنه يتلألأ فى ضوء الشمس نهارا وينعكس عليه فيض من الأنوار فى المساء .

---

٤٦ — كتاب إينسلى تى . إمبرى « يوتوبيات فى النزاع : الدين والقومية فى الهند الحديثة (بيركلى ولوس أنجلوس : مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٩٠) ، ٨٨ .

إن جواردينى بترميمه معبد الضرس هذا قد إستجاب لمشكلة تؤرق العديد من المواطنين فى سريلانكا . إذ أنهم يريدون تأكيد هويتهم الوطنية البوذية بصورة مجسدة وفى الوقت نفسه يؤكدون أن قومية سريلانكا العلمانية تفوق أى تعبير دينى عنها . وتلك مشكلة حادة بالنسبة لأولئك الذين ينتمون لطوائف أقليات ، كالمسيحيين والمسلمين حتى التاميل الهندوس ، إذ أنهم يميلون إلى التكيف مع الثقافة الوطنية حتى وإن كانت بوذية ولكن مع عدم فقدان المظاهر المحددة لتقاليد دينهم . وقد تحدث قس إنجيلى ودارس فى جامعة كولومبو عن كيفية إعتناقه « المسيحية البوذية » وكيف أن بحثه فى الدين البوذى قد جعله على صلة أكثر من ذى قبل بإدراكاته المسيحية(٤٧) . ويكتب سريلانكى تاميلى يعمل أستاذا للأنثروبولوجى (علم الإنسان) فى جامعة هارفارد يدعى ستانلى تامبيا ، خاتمة شعرية شخصية لمقال حول « قتل الأخوة العرقيين » فى وطنه ويقول أن إهتمامه بدراسة الثقافة البوذية ، التى أصبحت إهتمامه الأول فى حياته العملية ، بدأ بشعوره بأنه منبوذ من القومية السينهاليزية أثناء أعمال الشغب العرقية التى تفجرت فى عام ١٩٥٨ ، ويقول تامبيا أنه بدراسة المجتمع البوذى فى تايلاند ، « تمكن من دراسة الوضع المزدوج لتقارب وتباعد الشخص فى بلد آخر ، والعديد من الأمور التى لم يكن يطمح فى دراستها (أو دراستها) على أكمل وجه فى سريلانكا »(٤٨) . وظلت علاقته الغامضة بالبوذية ومشاعره المبهمة نحو الهوية الوطنية السريلانكية قائمة .

وتمثل مشكلة هذه المحاولات للتكيف الدينى مع هذه القومية العلمانية فى أنها تقود إلى إحباط مزدوج : إذ أن أولئك الذين يقدمون هذه الحلول الوسط يعتبرون فى بعض الأحيان خونة من وجهة نظر روحية وعلمانية كذلك . وفضلا عن ذلك فإن الحلول الوسط هذه تشير إلى أن الأمور الروحية والسياسية منفصلة ، الأمر الذى يراه غالبية النشيطين الدينيين إستسلاما مشروطا لوجهة النظر العلمانية . إذ يشعرون بأنه وراء الحلول الوسط هذه يكمن ولاء أساسى لقومية علمانية وليس للدين .

هل يمكن للدين التكيف مع الدول القومية ؟

أظهرت محاولات القومية العلمانية الفاشلة للتكيف مع الدين أنه ليس من السهل إسترضاء الدين . إذ يدرك النشيطون الدينيون إدراكا تاما أنه إذا إرتكزت دولة من البداية على نظرية القومية العلمانية فإنه يتم تهميش الدين فى غالب الأمر فى النظام السياسى . وهذه النتيجة ليست سارة بصفة خاصة من وجهة نظر العديد من الثوريين الدينيين ، بما فيهم الإيرانيون والسيخ والسينهاليزيون ، ويرجع ذلك إلى أنهم يعتبرون أن الأيديولوجيتين غير متكافئتين ذلك لأن

---

٤٧ — حديث مع القس كنيث فيرناندو ، معهد إكيو مينيكال للدراسة والحوار فى كولومبو ، ٢٧ يناير عام ١٩٨٨ .

٤٨ — ستانلى جيه . تامبيا ، « سريلانكا : قتل الأشقاء العرقيين ، ونزع الديمقراطية (شيكاغو : جامعة شيكاغو بريس ، ١٩٨٦) ١٣٧ .

الأيديولوجية الدينية أسمى بكثير . وبدلا من البدء بالقومية العلمانية فإنهم يحبذون البدء بالدين .

وذكر كاتب سينهالى ، نشر كتابه « الثورة فى المعبد » عقب إستقلال سيرلانكا وكان بمثابة ينبوع مؤثر على القضية الوطنية البوذية : « إنه من الجلى أن المبدأ التقدمى الموحد » الذى يربط معا الكيان الذى يسمى بسيلان على مدى السنين هو « الإيمان بالبوذية »(٤٩) . ومضى الكاتب يقول : إن الدين فى سريلانكا يظل يقدم الأساس « لقومية متحررة » وأن البوذية السينهالية هى الوطنية الوحيدة الجديرة بالإسم ، والتى تستحق القتال والموت فى سبيلها »(٥٠) . وفى الهند يؤكد القوميون الهندوس كذلك على أن « الهندوتفا » ، كم يطلقون على الثقافة الوطنية الهندوسية ، هى السمة المحددة للقومية الهندية . وتتردد مشاعر مماثلة فى حركات القومية الدينية فى أماكن أخرى من العالم .

إن المعنى الضمنى للأسلوب الحديث هذا يشير إلى أن الدين يتناقض مع القومية غير أن الدين وليس القومية العلمانية هو الأساس الملائم الذى ترتكز عليه أية دولة ، حتى وإن كانت دولة قومية حديثة . والحقيقة أن كل إشارة تنم عن الدولة ويستخدمها القوميون الدينيون ، تفترض أن الدولة القومية الحديثة هى السبيل الوحيد التى يمكن من خلالها الإعراب عن دولة ، إن عبارة القومية الدينية فى المفهوم الحديث تعنى محاولة ربط الدين والدولة القومية . ويعد ذلك تطورا جديدا فى تاريخ القومية ، ويثير على الفور سؤالا حول ما إذا كان من المحتمل ، وما إذا كان يمكن لدولة حديثة كما نتخيلها فى الغرب ، دولة موحدة ذات إدارة سياسية ونظام إقتصادى ديمقراطى ، أن تتكيف فى الحقيقة مع الدين .

وهذا تساؤل مثير ، إنه سؤال سوف يجيب عليه أتوماتيكيا العديد من المراقبين الغربيين بـ « لا » . وحتى أى مفسر مرهف الملاحظة للمجتمع الحديث مثل جيدنز يرى معظم الثقافات الدينية ، على أفضل الأحوال ، بمثابة أداة توفيقية للثقافات الدينية من جانب والمجتمعات الحديثة من الجانب الأخر »(٥١)ومع هذا فإنه وفقا لتفسير جيدنز الخاص بدولة قومية حديثة ، فإن إيران مابعد الثورة سوف تكتسب قوة : أى أن الثورة الإسلامية فى ايران لم تدعم فحسب قوة مركزية وإنما سيطرة منظمة على السكان مما يفضى إلى قيام أمة على نحو أكثر من النظام السياسى الملكى للشاه . وسوف يتم بحث هذه المسألة بإسهاب فى الفصل الأخير من هذا الكتاب على نحو يكفى لقول أنه على الأقل فى حالة الثورة الإيرانية هناك وجود وطنى جديد قد برز إلى الوجود يختلف

---

٤٩ - دى . سى فيجيا فارد هانا ، « الثورة فى المعبد : تم تأليفه إحياء لذكرى الـ ٢,٥٠٠ عام للأرض ، الجنس والإيمان (كولومبو : دور نشر سينها ١٩٥٣) أعيد طبعة فى كتاب دونالد يوجين سميث ، الدين ، السياسات والتغيير الإجتماعى فى العالم الثالث : مرجع (نيويورك : فرى بريس ١٩٧١) ١٠٥

٥٠ - أنظر المرجع ، ١٠٥ .

٥١ - جيدنز ، الدولة القومية ، ٧١ . يمضى فى إنكار أن معظم الأديان الموجودة خارج الغرب لها صلة كبيرة بالأخلاق والنظام الإجتماعى اليوم (٧٣) . ويبدو أن جيدنز لايدرك أهمية الأفكار الأخلاقية والإجتماعية مثل الدارما فى التقاليد الهندوسية ، الشريعة فى الإسلام ولى فى الدين الصينى .

إختلافا تاما عن كل من نظام الحكم فى ظل الحكام المسلمين القدامى والدولة القومية التى حاول الشاه بناءها على نحو غير كفء ، إذ كان الشاه يحلم بإقامة نظام فى إيران على غرار نظام كمال أتاتورك فى تركيا وأن يحقق العصرية لبلاده ، وهى العصرية التى تخيل أن أتاتورك حققها لتركيا . ومما يبعث على السخرية أن خومينى قد جعل بلاده قاب قوسين أو أدنى من هذا الهدف بأيديولوجيته الدينية التكاملية وشبكته المكونة من جماهير الملاّت .

ترى ، هل فقد الدين بعض الجوانب الأساسية فى التكيف مع السياسات الحديثة ، يعتقد بعض زعماء الدين كذلك . إذ أن تفضيل الدولة القومية على تجمع دينى خاص بوصفه أكبر مرجع لمجتمعها ، يفقد الدين الخاصية التى تستأثر بها طوائف دينية أصغر وشبه قومية ، ويفقد زعماء هذه الطوائف بعض إستقلالهم الذاتى . لذلك السبب يساور العديد من الزعماء الدينيين الشكوك فى القومية الدينية ، ومن بينهم المثاليون الدينيون الذين يبنون مجتمعاتهم السياسية المنعزلة بدلا من التعامل مع مشاكل أمة بأكملها ، والليبراليون الدينيون الذين يقتنعون بالدولة القومية العلمانية كما هى ، والمحافظون الدينيون الذين يتجاهلون إلى حد ما السياسة برمتها . وقد إتهم بعض المسلمين الخومينى بتحويل الإسلام إلى أيديولوجية سياسية وإنحدر به إلى قوة سياسية حديثة(٥٢) . وفضلا عن ذلك وكما يزعم لويس ، فإن معظم المتمردين الإسلاميين يستهدفون الإتجاه المضاد : أى إبعاد الإسلام عن فكرة الدولة القومية المنفرة(٥٣) . ومع هذا وحتى إذا كان ذلك هو هدفهم ، فإن إحدى النتائج الغربية لأسلوب تفكيرهم هو دمج العديد من أبرز عناصر الدولة الحديثة فى إطار إسلامى . وبدلا من تحرير الإسلام من الدولة الأمة ، كما سنرى ، فإنهم يخلقون أيضا مركبا جديدا .

ومن ثم فإن الحركات الحديثة للقومية الدينية تخضع لجدل داخل كل من الدوائر الدينية والعلمانية . إن التزاوج بين الإيمان الدينى والدولة القومية يعد تحولا مثيرا فى التاريخ المعاصر كما أنه محفوف بالمخاطر ، إذ أنه حتى إذا كان محتملا فإن التكيف الراديكالى للدين مع القومية قد لا يكون بالضرورة أمرا طيبا . إن دمج الإستبدادية القومية بالإستبدادية الدينية قد يخلق نظام حكم يتسم بالتبجح والقوة إلى حد أنه يمكن أن يدمر نفسه ويدمر جيرانه كذلك . ومما يؤكد بعض هذه المخاوف ما ارتكبه الإرهابيون الدينيون فى الثمانينيات والتسعينيات فى جنوب آسيا والشرق الأوسط . وعندما يكون مجتمع دولة علمانية وطائفتها الدينية كلاهما قوى وموقر ، فإن قوة الحياة والموت التى تهيمن عليها أية سلطة واحدة مطلقة ، سواء أكانت علمانية أو دينية ، قد يتم كبحها . وبدون ذلك التوازن فإنه بوسع قوة مطلقة من أسوأ نوع إدعاء أن أكثر أعمالها شرا هى واجبات أخلاقية مشروعة . إن الحركات الدينية الثورية التى برزت فى العديد من أجزاء العالم فى الثمانينيات والتسعينيات تشكل بعض المخاطر المتعلقة بانتحال القوميين الدينيين فكرة الدولة القومية الحديثة ، كما تنطوى أيضا على كثير من الجوانب الموحية بالأمل .

---

٥٢ - حديث مع البروفيسور عبد الله شليفر ، مدير مركز الإتصالات بالجامعة الأمريكية فى القاهرة ، ٧ يناير عام ١٩٨٩ .

٥٣ — برنارد لويس ، «اللغة السياسية للإسلام » فى دولة قومية كبيرة مثل الصين فإن أجهزة الدولة القومية ذاتها هى التى تجد الأقليات العرقية نفسها فى معارضة معها (جلادنى ، الصينيين المسلمين ، ٨١) . بيد أنه عندما تكون جماعة عرقية تشكل أغلبية ، فإنه من السهل عليها تقبل الدولة القومية .

الفصل الثالث

نماذج للثورة الدينية
الشرق الأوسط

رغم أن ظهور الحركات الثورية التى تعتنق فكرة دولة قومية دينية أمر جديد ، فان الحركات ترث تقاليد طويلة من الإحتجاج الدينى والتغير الإجتماعى ، لقد تداخل الدين والسياسة على مر العصور وفى أنحاء المعمورة ، كما أن عددا من التمردات على السلطة من الثورة المكابية فى اسرائيل القديمة إلى التمرد التابى فى الصين إلى الحركة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية والبروتستانية فى إنجلترا ، كانت حركات دينية فى صميمها ولكن بعضها ، مثل الحركات التى ستتم مناقشتها هنا ، كانت تمردات ضد السلطات العلمانية . وقد يعتبر البروتستانت بثورتهم النظرية ضد تزايد العلمانية فى السياسات الإنجليزية فى القرن السابع عشر ، مبشرين للراديكاليين المناهضين للعلمانية فى العصر الحديث[1] .

وتختلف الحركات الجديدة عن أسلافها التاريخية فى أنها ردود فعل ، ومحاولات لتشكيل مركب ، حيال نمط سياسى نشأ فى الغرب الحديث ألا وهو الدولة القومية . وردا على ذلك ، أثار القوميون الدينيون الولاءات العرقية والإلتزامات الدينية المحددة بالتعريف . وتتطابق تلك الحركات مع مناطق جغرافية ولغوية خاصة . وفى سبيل فهم هذه الظاهرة ، يتعين علينا النظر إليها فى أشكالها المختلفة .

مقومات ثورة دينية

فى هذا الجزء من الكتاب ، سوف نبحث المواجهات التى تتضمن حركات قومية دينية ظهرت على السطح فى الشرق الأوسط وجنوب آسيا وفى المناطق الإشتراكية السابقة فى وسط آسيا وأوروبا ، لقد إخترت هذه الحالات نظرا لأنها معروفة تماما وتطرح تشابهات عميقة . وهى فى مجملها ليست مجرد مجموعة من الحالات الخاصة وإنما ظاهرة تشمل العالم بأسره . وبصفة عامة فقد إخترت حركات تشترك فى السمات التالية : أنها ترفض القومية العلمانية ، وترى القومية

---

١ - انظر كتاب مايكل والزر ، « الثورة والقديسون : دراسة فى أصول السياسات الراديكالية (نيويورك : أثينوم عام ١٩٨٤) .

إن رفضها قاطع وفى أغلب الأحيان يكون معاديا ويتسم

العلمانية كاستعمار غربى جديد ، إن رفضها قاطع وفى أغلب الأحيان يكون معاديا ويتسم بالعنف كإستعمار غربى جديد ، إن رفضها قاطع وفى أغلب الأحيان يكون معاديا ويتسم بالعنف ، إنها تخوض كفاحها ببلاغة ، أيديولوجية ، وزعامة دينية وتقدم الدين كبديل للدولة القومية العلمانية .

وكل الحركات التى يتم بحثها فى الفصول القادمة تشترك فى هذه السمات . رغم أن بعضها يتلاءم مع المعيار على نحو أفضل من الآخرين . وجميعها ثورة بمعنى أنها تتحدى شرعية النظام القديم وتطالب بالتغيير الذى يفضى إلى نتائج بعيدة المدى . بيد أن إطلاق صفة الثورية عليها لا يشير إلى نوع السياسات التى يريدها الثوريون . وخلال الأمثلة التى سنطرحها فيما بعد فإننا سوف نجد تباينا كبيرا : ذلك أن شكل الدولة القومية الدينية الذى يدور فى أذهانهم قد يكون ديمقراطيا إشتراكيا دينيا أو إستبداديا ، وفى العديد من الأمثلة لم يصل تفكير الزعماء إلى هذا الحد البعيد .

لقد رأى بعض علماء الإجتماع الثورات السابقة إنفجار لتغيير خاطىء فى نظام إجتماعى تصاعدت فيه الضغوط على مر السنين ويمكن تطبيق ذلك النموذج على الحالات الجديدة أيضا(٢) وقد طبق جارى سيك ذلك فى وصف الثورة الإيرانية « بأنها حالة تتطابق تماما » مع نظرية كرين برينتون التى يقول فيها أن الثوارت تحدث عندما تخيبا الأمال العريضة(٣) . بيد أن هذا النموذج ليس أساسيا لفهم الحالات التالية . وأحبذ تحميل كلمة ثورة بأدنى قدر من النظريات الفلسفية : إذ أن إستخدامى للكلمة يعنى أن أية حركة ثورية هى بمثابة محاولات لتغيير النظام الاجتماعى والسياسى تغيرا عميقا .

ان القول بأن الحركات الثورية تحاول تغيير النظام لايعنى بالطبع أنها سوف تنجح . ذلك أن معظم الحركات التى أشير لها هناك لم تسفر عن قيام أنظمة جديدة . والتوقعات الكبيرة هى إيران ، والسودان ، وأفغانستان وطاجكستان . وفى كل من هذه الحالات لايزال لم يتضح بعد ما إذا كان معظم الزعماء المتشددين للأنظمة سوف يستمرون فى الحكم على المدى الطويل . ومع هذا فإن الهدف الثورى للحركيين الدينيين فى هذه الدول وفى العديد من الدول التى تماثلها فى شتى أرجاء العالم هو هدف خطير فى الواقع ، لقد إغتال الراديكاليون الدينيون أربعة رؤساء دول - أنور السادات فى مصر ، إس . دبيلو . آر . دى باندرانيكا فى سريلانكا ، أنديرا غاندى فى الهند ، محمد بوضياف فى الجزائر ، وقد فقد آلاف آخرون أرواحهم على جانبى الصراع .

وقد يتساءل المرء عما إذا كانت ظواهر هذه الحركات الثورية تستهدف فحسب المستوى الوطنى . ومثل الأيديولوجية البلاغية التى كانت سائدة فى الحرب الباردة السابقة ، فإن البلاغة السياسية التى تستخدمها العديد من الحركات يبدو أنها تستهدف فكرة مثالية خارقة للطبيعة . وهذا

٢ - ثمة نموذج راكد غير متوازن يتحيله علماء الإجتماع فى نماذج الثورة فى الخمسينيات والستينيات . أنظر على سبيل المثال كتاب كرين برينتون « تشريح الثورة ، (نيويورك : راندوم هاوس فينتاج بوكس عام ١٩٥٧) ١٦ - ١٧ ، وشالمرز جونسون « التغير الثورى » (بوسطون : ليتل براون عام ١٩٦٦) . تطرح أرندت وجهة نظر مختلفة للثورات ، وتدفع بضرورة أن تكون دوما « شيئا جديدا » ، وتستهدف « الحرية » . هنا أريندت ، « حول الثورة » (نيويورك : فيكنج بريس عام ١٩٦٣) ، ٣٦ . وتختتم قائلة أنه دائما ما تكون الثورات علمانية .

٣ - جارى سيك « الجميع يسقط : مواجهة أمريكا المأساوية مع إيران » . (نيويورك بنجوين عام ١٩٨٦) ١٨٧ .

ينطبق فى الحقيقة على الحركات الاسلامية . ذلك أن أمل قيام دولة علمانية متجانسة دينيا هو حلم إسلامى قديم ، إذ بدت الإمبراطوريات الإسلامية العظمى على مر السنين قاب قوسين أو أدنى من تحقيق هذا الحلم . ولذلك السبب يتردد العديد من النشيطين الإسلاميين فى التحدث عن المصالح الوطنية فقط وبدلا من ذلك يعربون عن مثاليات إسلامية شاملة . ويعتنق الكثيرون فكرة القومية الإسلامية بصفة عامة ، وفى منزل أحد الزعماء الفلسطينيين فى غزة علقت على الحائط خريطة للعالم طبع عليها القرآن وكأنه يحتضن العالم من المغرب حتى أندونيسيا(٤) ويمضى بعض الكتاب المسلمين إلى حد إعتبار فكرة القومية ذاتها مناهضة للإسلام . وقد وصف أحدهم القومية بأنها « الشر الأعظم الذى يطارد العالم » ورغم أنه يعترف بأن العديد من الحركات الإسلامية هى فى الواقع قومية فانه يرى قوميتهم هدفا قصير المدى ويتطلع إلى قيام وحدة إسلامية « تتجاوز الدول القومية الإسلامية »(٥) .

وحتى برغم أن هذا الإشتياق لوجود أمة إسلامية واحدة يضرب بجذوره فى ضمائر المسلمين ، فإن غالبية الحركيين الإسلاميين يبدون راضين بقومية إسلامية مقصورة على الدول التى يعيشون فيها ، وكما يوضح إيرا لابيدوس أنه خلال العصر الحديث فإن قدرة للاسلام على تجسيد الهوية الإجتماعية قد إندمجت فى مشاعر وطنية »(٦) . وأوضح مثال على ذلك إيران : إذ أن المذهب الشيعى للإسرم الذى يسود هناك قلما يوجد فى أماكن أخرى . غير أنه حتى فى المناطق السنية مثل مصر وفلسطين - كما توضح حالات البحث التى يعرض لها هذا الفصل - فإن المشاعر الدينية قد إنصهرت مع مخاوف وطنية »(٧) . إن الثوريين الدينيين هناك يقاتلون من أجل وجود كيان مصرى أو فلسطينى وكذلك إسلامى . وحتى مقومات دولة إسلامية عالمية تتم بضرورة « نجاح ثورات إسلامية فى كافة المناطق الإسلامية من العالم »(٨) . ويتوقعون أن تتحد هذه المناطق فى نهاية الأمر عن طريق حدود « مفتوحة أو واهية » كى تحل محل الحدود القائمة بين الدول الإسلامية(٩) . بيد أننى أعتقد أن الحدود سوف تظل راسخة ودون مساس ، وذلك لأن نظرا المشاعر القومية الإسلامية للعرب والمسلمين الآخرين تقاذفتها دوما المنافسات بين المسلمين وقد تفاقم معظمها فى عام ١٩٩١ بإندلاع حرب الخليج(١٠) .

ورغم هذا فإن القومية الإسلامية فى دولة ما يمكن أن تشجع نمو القومية الإسلامية فى دول

٤ - شاهدت اللوحة فى منزل الشيخ أحمد ياسين فى مدينة غزة فى ١٤ يناير ١٩٨٩ .

٥ - كامل صديق « الدول القومية كعقبة أمام التحول الكامل إلى الأمة » فى كتاب غياث الدين « تأثير القومية على العالم (لندن : أوبن بريس ، الهدى ١٩٨٦) ، (١) .

٦ - إيرا إم لابيدوس « تاريخ المجتمعات الإسلامية» (كامبريدج : جامعة كامبريدج بريس ١٩٨٨) ، ٨٨٧ .

٧ - صديق : « الدول القومية كعقبات » ، ١١ .

٨ - المرجع السابق ، ٦ .

٩ - يقول بعض المراقبين أن حرب الخليج كانت المسمار الأخير فى نعش حركة القومية العربية . أنظر كتاب عودة « رد غير مؤكد » ١٢٢ .

١٠ - كيم مورفى « المتطرفون الإسلاميون قاعدة قوة فى السودان » ، لوس أنجلوس تايمز ، ٦ أبريل ١٩٩٢ . صفحة ٩١ .

أخرى . وإبان الثمانينيات قدمت الثورة الإسلامية فى إيران نموذجا لظهور دول قومية إسلامية حديثة فى أماكن أخرى من العالم . وفى مستهل التسعينيات شجع الزعماء الإسلاميون فى السودان النشاط الإسلامى عبر المنطقة . وعقب عام ١٩٨٩ عندما أقام اللواء عمر حسن أحمد البشير حكومة اسلامية فى السودان ، توافد آلاف من الثوريين المسلمين الشباب للدراسة فى الجامعات السودانية وللتدريب فى معسكراتها ووصف أحد الصحفيين الأمريكيين حسن عبد الله الترابى الزعيم الإسلامى بانه « القوة التى تعمل خلف الكواليس » فى الخرطوم ، ويتردد أيضا أنه المخطط الرئيسى للحركات الإسلامية فى الجزائر ، وتونس ، ومصر ، وأثيوبيا ، وتشاد وأفغانستان[١١] .

بيد أنه فى كل من هذه الدول كانت القوة الدافعة إزاء أية قومية إسلامية ترتبط إرتباطا وثيقا بتاريخ وثقافة كل دولة ، ومن المشكوك فيه أن السودانيين أو أية أطراف خارجية أخرى يختلفون فى ذلك ، وفى الجزائر على سبيل المثال عندما أنزلت جبهة الانقاذ الإسلامية فى عام ١٩٩١ هزيمة ساحقة بالحزب الذى حكم الجزائر منذ إستقلالها عن الفرنسيين فى عام ١٩٥٦ . حاول الزعماء الإسلاميون عن وعى محاكاة حركة الإستقلال السابقة وتعهدوا بتحقيق الإستقلال عن طريق منح الجزائر بداية راسخة لبناء دولة إسلامية »[١٢] . بيد أن ذلك لم يكن سوى وعد قصير الأمد . إذ أنه فى شهر يناير من عام ١٩٩٢ ألغى الجيش الإنتخابات وشكل مجلسا عسكريا علمانيا « كى ينجز ، ما وصفه إمام أحد المساجد المحليين ، الإنقلاب ضد الدولة الإسلامية الجزائرية قبل أن تخرج إلى الوجود »[١٣] . وزج بزعماء جبهة الانقاذ الإسلامية فى السجون وفرض حظر على الإجتماعات فى المساجد التى أصبحت مكانا للإحتجاج وتنظيم المعارضة الإسلامية ، وفى الخامس من مارس فرض حظر على نشاط الحزب رسميا . وفى وقت لاحق من عام ١٩٩٢ تفجر الموقف المتحفظ بين الجيش والنشيطين الاسلاميين وتحول إلى أعمال عنف ، وأصبحت منطقة القصبة فى مدينة الجزائر القديمة ميدانا لعملات رجال العصابات مما يذكر بحرب إستقلال الجزائر عن الفرنسيين[١٤] .

---

١١ - المرجع السابق صفحة إية ٩ .

١٢ - حديث لعبد القادر حاشانى فى مقال كيم مورفى « إنتخابات الجزائر لإختيار قوة الإسلام الراديكالية » لوس أنجلوس تايمز ٢٦ ديسمبر ١٩٩١ ص ١٨ إية . وعقب أن حصلت الجبهة على ٥٥٪ من الأصوات فى الإنتخابات المحلية فى عام ١٩٩٠ ، حاول الجيش إعتقال وتهديد أعضائها ، وفقد ٤٠٠٠ منهم وظائفهم نتيجة للقيام بإضراب ضد الحكومة فى صيف عام ١٩٩١ . ومنحت المرحلة الأولى من الإنتخابات الوطنية التى أجريت فى ٢٧ ديسمبر عام ١٩٩١ ، الجبهة ٤٠٪ من مقاعد البرلمان وكان من المتوقع أن تحصل على أكثر من ٦٠٪ عقب الإنتخابات النهائية فى ١٦ يناير عام ١٩٩٢ . وكانت الحركة الإسلامية شوكة فى جنب القوميين الجزائريين منذ الإستقلال . أنظر جون بى . أنتلز « الثورة التأسيسية » (بولدر ، كولومبيا : ويست فيو بريس ١٩٨٦) . وهاج روبرتس « الإسلامية الراديكالية وأزمة القومية الجزائرية » محاربو الجزائر الأريون ، مجلة العالم الثالث الدورية رقم (٢) (أبريل عام ١٩٨٨) ٥٥٦ -٥٨٩ .

١٣ - نقلا عن روبين رايت « المسلمون تحت السلاح » ، لوس أنجلوس تايمز ٢٨ يناير عام ١٩٩٢ صفحة بى ١ .

١٤ - تردد أصداء الثورة مرة أخرى من خلال حى القصبة « لوس أنجلوس تايمز ١٥ مارس عام ١٩٩٢ صفحة إية ١٥ . حث زعيم جبهة الخلاص الإسلامية عبذ القادر حاشانى أتباعه على الإستجابة بدون عنف للجيش وأن يقصروا إحتجاجاتهم على التواجد فى المساجد التى إمتلأت عن آخرها عقب إعتقال حاشانى فى ٢٢ يناير ١٩٩٢ . روبين رايت « المسلمون تحت السلاح » لوس. أنجلوس تايمز فى ١٨ يناير عام ١٩٩٢ .

ولقى مئات من مؤيدى جبهة الانقاذ الإسلامى مصرعهم وفى التاسع عشر من يونية أغتيل الرئيس المدنى لمجلس الدولة الذى يسانده الجيش على يد - فيما يبدو - المؤيدين المتطرفين لجبهة الانقاذ[١٥] .

وفى دول أخرى وجهت الحركة السياسية الإسلامية أيضا ضد المصالح المحلية والوطنية . ففى تونس المجاورة صعد حزب البعث الإسلامى وحركة النهضة المحظوران معارضة خطيرة ضد الحكومة . وفى الأردن حيث وصل النشيطون الإسلاميون إلى السلطة كانت عمليات العنف أقل مما كانت عليه فى الجزائر ، غير أنها كانت فعالة بعدة سبل إذ أنه فى الإنتخابات التى أجريت عقب حرب الخليج فى عام ١٩٩١ أصبح أعضاء الاخوان المسلمين أكبر كتلة مستقلة فى البرلمان الأردنى ومنذ ذلك الحين والجماعات الإسلامية المتطرفة تهدد بزعزعة إستقرار الحكومة الأردنية[١٦] . وفى لبنان ، حددت الولاءات الشيعية والمسيحية الجماعات الكبرى . وفى سوريا عارض النشيطون الإسلاميون أيديولوجية حزب البعث الإشتراكية وقد إستهدفت محاولاتهم لإثارة المسيحيين والجماعات الأقلية الأخرى الإطاحة بالحزب[١٧] .

وفى السعودية والكويت وإمارات الخليج الأخرى حيث يسود نوع من الثقافة الإسلامية ويحترم القانون الإسلامى ، فإن النشيطين الإسلاميين ذوى النغمة الحادة والفكر الديمقراطى يهددون الوضع القائم . وهذه الممالك ، وهى آخر دول إسلامية تتبع النظام القديم ، تتمتع بالحماية ضد كل من يسار العلمانية الغربية ويمين الراديكالية الإسلامية الشهيرة .

وخارج المجال العربى أيد النشيطون الإسلاميون أيضا القضايا السياسية المحلية وفى بعض الحالات حققوا نجاحات مشهودة . ونناقش إنتصار الثوريين الإسلاميين فى أفغانستان وطاجكستان فى فصل آخر من هذا الكتاب . ويرتبط الإسلام أيضا بظهور سياسات عرقية جديدة فى مناطق متباينة مثل كرواتيا والبوسنة والهرسك فى يوغوسلافيا ، واقليم كوسوفو فى ألبانيا ومنطقة أكيه فى أندونيسيا ، وجنوبى الفلبين وزينج زيانج وينجكسيا وجانسو ويونان فى الصين ، وأذربيجان وأوزباكستان وتوركمانستان وكازخاستانوقرقزستان والمناطق الإسلامية فى روسيا .

إن نجم النشاط السياسى الإسلامى آخذ فى الصعود فى كافة أرجاء العالم غير أنه ليست هناك

---

١٥ - جوناتان سى . راندال « إغتيال زعيم الجزائر أثناء إلقاء خطاب » لوس انجلوس تايمز فى ٣٠ يونيو عام ١٩٩١ إيه ١ . كان بوضياف بطل حرب إستقلال الجزائر يؤيد صراحة فصل الدين عن السياسات فى الجزائر ودافع عن حظر نشاط جبهة الخلاص الإسلامية . وقد تم قتله فى هجوم معقد استخدم فيه القنابل والأسلحة الأتوماتيكية عندما كان يلقى خطابا فى مدينة عنابة التى تقع على البحر المتوسط . وفى ٢ يوليو خلفه على كافى عضو مدنى آخر فى مجلس الدولة .

١٦ - إكتشفت الحكومة الأردنية مخبأ أسلحة تردد أنها مخبأة لهذا الغرض . أنظر نيك بى . ويليامز « إتساع هوة الخلاف بين عمان والأصوليين » لوس أنجلوس تايمز ٨ أغسطس ١٩٩١ صفحة إيه ٤ .

١٧ - ريموند إيه هينبوش ، « الحركة الإسلامية فى سوريا : النزاع العلمانى والتمرد الحضرى فى نظام إستبدادى شيعى » فى كتاب على ى . هلال دسوقى ، الإنبعاث الإسلامى فى العالم العربى (نيويورك : بريجر ١٩٨٢) ٩٦ - ١٣٨ .

قيادة مركزية تنظمه كما أن أهدافها لاتتناقض مع المصالح الوطنية ، إن العديد من النشيطين الإسلاميين وطنيون فى الواقع ، وبعضهم يؤيد الكيانات شبه القومية ، المحلية والعرقية ويحبذ القلة قيام دول فيدرالية إسلامية قومية . بيد أن غالبيتهم متحدون فى موقفهم ضد تبنى القومية العلمانية الغربية . ومثل النشيطين الدينيين فى كل مكان ، فإنهم ينتقدون الحكم العلمانى من منظور دينى ، ويستخدمون لغة ، زعامة وتنظيم دينى فى محاولتهم لتغييره ويلوحون بوعد قيام نظام دينى جديد بوصفه فكرة مثالية براقة .

إيران : الثورة الدينية النموذجية

كانت الثورة الإسلامية فى إيران هى الحدث الذى حدد معيار الثورة الدينية فى كافة أرجاء العالم الإسلامى . إذ أعلن آية الله خومينى أمام أستاذ من جامعة كاليفورنيا كان يزوره فى فرنسا خلال الأيام الأخيرة لإنهيار حكم أسرة بهلوى[18] « ان شعبا بأسره قد هب ضد الشاه » « إن هذه الحركة الثورية » كما وصفها آية الله ، هى « إنفجار » حدث كنتيجة مباشرة « للتدخل الأمريكى » وقمع الإسلام على مدى الخمسين عاما السابقة . وخلال حديث أجرى معه فى عام ١٩٧٨ ، شعر آية الله بأن « الموقف قد إزداد حدة ووصل إلى درجة غير عادية »[19] .

وبعد بضعة أيام لاحقة توجه آية الله إلى إيران وإلى مقره فى مدينة قم حيث أشرف على حكم إسلامى ثورى جديد حتى وفاته فى الرابع من يونيو عام ١٩٨٩ .

وحتى رغم أن الثورة إتسمت بشخصية آية الله الفريدة ، والظروف الخاصة للسياسات الإيرانية والسمة المميزة للإسلام الشيعى ، فإن نظام الحكم هذا والتحول الملحوظ للسلطة قد إعتبر شكلا مثاليا للثورة الدينية . وأعتبرت الثورة الحكم القومى العلمانى شيطانا سار على نهج الغرب وشجعه الشاه على نحو أحمق . وقد غلف النقد الموجه لنظام حكم الشاه الغربى بعبارات دينية ، وقاد التمرد شخصيات دينية وتم تشكيل النظام الجديد بوصفه دولة دينية يوتوبية (مثالية) . ولم يكن ببساطة إحياء للشكل الأولى للحكم الإسلامى وإنما نمط جديد للسياسة الإسلامية . وبأسلوب غريب تحققت رؤية الشاه للقومية الإيرانية .

لقد كانت السياسات الجديدة للثورة الإيرانية إسلامية أساسا ، وبصفة خاصة شيعية . إن السياسات من مختلف الأنواع كانت دوما جزءا من الإسلام . إذ أن الرسول نفسه كان زعيما عسكريا وروحيا فى آن واحد . وكان هناك حكام مسلمون يستمدون قوتهم من التقاليد الأولى . ويكتب برنارد لويس « أنه فى الإسلام الكلاسيكى ليس ثمة فصل بين الكنيسة والدولة » ويمضى قائلا إنه لم يكن هناك وجود لمفهوم العلمانية فى الفكر الإسلامى حتى الأونة الأخيرة[20] . ولم تكن هناك كلمة

١٨ - المرجع السابق ٣٢٢ .
١٩ - لويس « اللغة السياسية للإسلام » (٢) .
٢٠ - المرجع السابق (٣) .

فى اللغة الغربية تعرب عنها[21] . إذ أن كافة جوانب السلوك الإجتماعى والشخصى تخضع للتوجيه الدينى وكانت السلطة السياسية بأكملها تستمد من السلطة المقدسة . ويستمر ذلك ليكون مبدأ عاما فى المجتمعات السياسية ، أما الجديد فى الحركات الإسلامية الجديدة فهو نضالها من أجل تنصيب سلطتها الدينية ، بأسلوب حديث ، فى الدول العلمانية .

وقد لايوجد فى الاسلام مذهب يشكل فيه الصراع جزءا من تقاليد أكثر من المجتمعات الشيعية ، إن العالم الإسلامى يتبع فى معظمه المذهب السنى وقلة صغيرة يتبعون المذهب الشيعى . ويتواجدون فى جنوبى لبنان والعراق وباكستان وبصفة خاصة فى إيران ، حيث تسعون فى المائة من الشعب يتبعون شكلا خاصا من المذهب الشيعى . إذ أن الفكر السائد لمذهب الإثنى عشرية الشيعى يرتكز على إعتقاد أنه سوف يظهر إثنا عشر إماما فى تاريخ العالم . وقد بدأ الإسلام الشيعى بصراع سياسى وعلى مر العصور إستنبطت الشيعة تعبيرها الأيديولوجى المنفصل . وقد إرتكز الخومينى فى تفسيره للتقاليد على الموضوعات الشيعية التقليدية ، وأضفى عليها حدة كى تلائم موقف إيران الثورى . وأهم هذه الموضوعات التقليد الشيعى المتمثل فى الصراع ضد الإضطهاد ، وإستثمار القوة السياسية فى نمط دينى وآمال يوتوبية .

والصراع ضد الإضطهاد . لقد خرج المذهب الشيعى إلى الوجود فى نزاع ، على السلطة عقب وفاة « النبى محمد صلى الله عليه وسلم » مباشرة . ودار النزاع بين أولئك الذين شعروا بضرورة أن تكون السلطة الروحية والمؤقتة للإسلام فى يد الخلفاء الذين خلفوه وأولئك الذين إعتقدوا أنه ينبغى أن تكون لأفراد عائلة النبى ﷺ - وبصفة خاصة سلالة على ابن عم الرسول ﷺ وزوج ابنته . وجاءت اللحظة الحاسمة للنزاع فى عام ٦٨٠ ميلادية بإغتيال الحسين بن على الذى تزعم طائفة شيعية فى كربلاء (العراق اليوم) . وكان يزيد الذى إغتال الحسين من سلالة الخليفة السنى معاوية . وعرف ذلك الحدث بأنه نقطة تحول خطيرة فى تاريخ الشيعة - كما ينظر لعملية الصلب فى تاريخ المسيحية .

وفى كل عام يتم إحياء ذكرى إغتيال الحسين بمسيرات حزينة ضخمة فى أرجاء العالم الشيعى . إذ يسير الرجال فى شوارع المدينة وصدورهم وظهورهم عارية يجلدون أنفسهم بالسياط والأسلاك الشائكة حتى تدمى ظهورهم . وفى هذه المناسبة ، التى تعرف بإحتفالات عاشوراء وتوافق اليوم العاشر من شهر محرم الهجرى ، يتذكر المؤمنون معاناة الحسين ويعانون من كل الشعور بالذنب لمقتله وشعورهم بالذنب بالإنابة لعدم الوقوف إلى جانبه فى محنته . وفى إيران ومنذ بداية الستينيات إتخذت هذه المناسبة منعطفا خاصا . إذ أن آية الله خومينى ورفاقه بدأوا يحولون التعبير من الحداد الشخصى إلى غضب جماعى ضد الظلم والإضطهاد . وكان يدور فى ذهنهم بصفة خاصة إضطهاد الشاه للإسلام ، وشبهوا الشاه بيزيد ، ذلك الرجل الذى قتل الحسين . وقد حث آية الله فى رسائله أتباعه بالإنتقام لإستشهاد الحسين بمهاجمة « لزيديى العصر الحديث » .

٢١ - آية الله روح الله خومينى ، « محرم : إنتصار الدماء على السيف » . فى كتاب الخومينى « الإسلام والثورة ٢٤٢ . لإجراء تقويم عام لصبغ الخومينى الشريعة بالسياسة . أنظر مقال إيمانويل سيفان « الراديكالية السنية فى الشرق الأوسط والثورة الإيرانية » ، الجورنال الدولى لدراسات الشرق الأوسط ٢١ (١٩٨٩) : ١٦ - ١٧ .

وقال لأتباعه : « مع إقتراب شهر محرم ، فإننا على وشك بدء شهر ملحمة بطولية والتضحية بالذات – الشهر الذى إنتصرت فيه الدماء على السيف . . . الشهر الذى علمنا فيه زعيم المسلمين كيفية النضال ضد كل خونة التاريخ »(٢٢) . وفى حالة عدم فهم المستمع لما يرمى إليه خومينى فإنه يذكر على الفور إسم الخائن المحدد الذى يدور فى ذهنه .

القوة السياسية لرجل الدين :

إن الإسلام دين الرجل العادى فى المقام الأول ، ورغم أنه يعتقد أن الزعماء السياسيين متدينون وأنهم يستخدمون أجهزة الدولة لتطبيق القانون الإسلامى ، فانه ليس لرجل الدين فى معظم أرجاء العالم الإسلامى نفوذ سياسى كبير . وفى المجتمعات السنية مثل مصر وسوريا على سبيل المثال فإنهم غيرمتورطين إلى حد ما فى السياسات الإسلامية الراديكالية(٢٣) . أما تقاليد الشيعة فهى مختلفة . ويرجع ذلك فى جزء منه لأسباب دينية . إذ أن فكرة الإمام الذى سيعود يشكل تاريخ العالم قد هيأت الشيعة لتوقع ظهور زعامة قوية يكون لها أبعاد عالمية دينية كذلك . وخلال فترة من التاريخ حيث لا يكون للأمم وجود فعلى – كما هى الحال فى العصر الحديث حيث من المفترض أن الإمام قد « إختفى » فإن قوة الإمام توجد فى الملآت وهم رجال الدين الشيعى . وثمة مصدر آخر لقوة بعض زعماء الدين يتمثل فى صلتهم بأسرة على وبالتالى بأسرة النبى ﷺ نفسه . وفى وسع آية الله خومينى أن يدعى هذه الصلة . حتى الزعيم العراقى صدام حسين ، أعلن أن نسبه يعود إلى النبى ﷺ أيضا . بيد أن أسرة الشاه بهلوى تفتقر إلى مثل هذه الروابط الروحية ، ومن وجهة نظر رجل الدين الشيعى ، فإن ذلك يجعلهم غير مؤهلين للزعامة . بيد أن الملآت على إستعداد تام للتحدث فى الأمور الإجتماعية والسياسية عندما يشعرون بأن الموقف يتطلب ذلك .

وقد قاد رجال الدين الشيعى حركات تمرد من نوع أو آخر فى إيران على مدى قرن على الأقل . إذ أنه فى عام ١٨٩٢ تزعم الملآت ثورة ضد تعاطى التبغ (التدخين) ، ونتيجة لتأثرهم على الثورة الدستورية التى إستمرت من عام ١٩٠٥ حتى عام ١٩٠٩ تأكدوا من أنه لن يصدر قانون يعتبره الملآت ضارا بالإسلام . وإبان الخمسينيات وعقب حملة الشاه للحد من نفوذ الملآت ، إشترك بعضهم فى محاولات تآمرية ضد الزعماء الإيرانيين العلمانيين الذين أغتيل العديد منهم . وضمت الجماعات التى نظموها « فدائيين إسلام » ، و « مجاهدى إسلام » وتزعمها الملة نواب سفافى وآية الله عبد القاسم قشانى على التوالى . ومع حلول عام ١٩٦٣ تبلورت المعارضة الراديكالية للشاه حول زعامة آية الله خومينى ، وبدأت الثورة الإيرانية بصورة جدية .

الإمام المنتظر والآمال اليوتوبية :

تمثل وجهة النظر الشيعية فى التاريخ : أن الإمام المختفى سوف يعود مرة أخرى فى نهاية

٢٢ – سيفان (السنية الراديكالية) ، ٨-١١ والملحوظة ١١ فى صفحة ٢٩ .
٢٣ – حامد الجار « مقدمة » لكتاب الخومينى ، « الإسلام والثورة » ، ١٠ .

الزمان فى شكل المهدى أو المخلص المنتظر الذى سوف يطيح بكل قوى الشر ويقيم عالما يسوده العدل والحرية . وكان من الهرطقة الإعتقاد بأن آية الله خومينى هو المهدى ؟ وأن الثورة الإيرانية هى ذلك العالم ، ولن يجرؤ أى شيعى على إعتقاد ذلك . حقا إن لقب الإمام هو اللقب الذى كان معظم أتباع خومينى يطلقونه عليه فى إيران (بدلا من آية الله ، اللقب الذى كان معروفا به فى الغرب) ، غير أن هذا اللقب يطلق على زعماء الشيعة الدينيين ولكن دون أن يوحى بأنهم فى مقام الإمام الثانى عشر العظيم (٢٤) . ومع هذا فإن بعض أتباع خومينى يزعمون بأنه فى الواقع « إنبثاق روحى من المهدى مباشرة » ، يعمل كبشير لعودة المهدى(٢٥) . وحتى إذا لم يكن هذا الإتجاه منتشرا على نطاق واسع فإن مجرد فكرة المهدى تساعد على خلق الظروف الثقافية والتى توحى بأنه آت لا محالة ، وأن هو المنقذ .

إن جوانب الإسلام الشيعى الثلاثة هذه المتمثلة فى تاريخ نضاله ضد الإضطهاد والظلم ، والسلطة السياسية التى يمنحها لرجل الدين ، والإعتقاد التقليدى بالأمام المنقذ والتوقعات اليوتوبية ، جعل الحركة الإسلامية فى ايران ثورة وشيكة الحدوث . ويرجع حدوثها بسهولة فى جزء منه الى ضعف خصومها . إن بعض شخصيات دراما الشيعة التى تقاتل فيها القوى الطيبة القوى الشريرة قد قامت بدور الشر بكفاءة بالغة بوصفها عائلة بهلوى ، رضا بهلوى الذى أنشأ ديكتاتورية عسكرية فى عام ١٩٢١ ، وابنه محمد رضا بهلوى الذى خلفه فى عام ١٩٤١ . وقد توقف حكم بهلوى من عام ١٩٥١ حتى عام ١٩٥٣ على يد محمد مصدق رئيس الوزراء الذى تم إنتخابه بأسلوب ديمقراطى والذى حاول تأميم صناعة البترول إلا أنه أطيح به بمساعدة وكالة المخابرات المركزية الامريكية .

وعندما عاد الشاه إلى الحكم حاول تهدئة الملآت ومنحهم الحرية فى تطوير منظماتهم ونشر كتبهم وساعدوهم فى تمويل المدارس الإسلامية . وقد حققت هذه السياسة نجاحا إلى حد ما ، وحتى سلف الخومينى آية الله حسين بروجيردى ، قد ساند الشاه فى الخمسينيات ، وفى ذلك الوقت إتهم رجل الدين بأنه « دعامة دولة بهلوى »(٢٦) . بيد أن مهادنة الملآت هذه قد تغيرت فى الستينيات عندما حاول الشاه إصلاح الأراضى مما هدد المؤسسات الدينية ومنح المرأة حق التصويت .

ونظرا لتأثر الشاه بتجربة أتاتورك فى تحويل تركيا إلى دولة علمانية ، فإنه حاول إجراء إصلاحات شاملة مماثلة وإستبدال معظم القانون الإسلامى بقانون علمانى مستمد من القانون الفرنسى . ورغم أن الجميع حاول أن يبدوا مسلمين أتقياء ، فلقد قيل أن أسرة بهلوى تدمر المدارس والمعاهد الإسلامية التقليدية وتصبغ الجامعات بصبغة غربية وتخلق ديمقراطية حديثة

٢٤ – نقلا عن سيفان « السنية الراديكالية » ، ١٢ .
٢٥ – أ . على بابعيا « خطاب مفتوح لخومينى ، إيران شهر » ١٥ – ١٦ يوليو عام ١٩٨٢ ، نقلا عن إيرفاند إبراهاميان ، راديكالية الإسلام : المجاهدون الإيرانيون (لندن : آى . بى . تاوريس ١٩٨٩) ، ١٩ .
٢٦ – خومينى « الاسلام والثورة » ، ٣٣٤ .

لإدارة الدولة . ومنعت النساء من إرتداء الخمار . وفى طهران والمدن الأخرى بدأت الثقافة الغربية فى الإزدهار ، ولم تجلب الكوكاكولا والأفلام الغربية فحسب وإنما صالات الديسكو ومحال اللهو والبارات . ولم يكن ذلك هو اليوتوبيا الإسلامية التى كانت فى أذهان رجال الدين . وفى الحقيقة فإنهم وصفوا الحكم « بأنه حكم شيطانى »(٢٧) .

وكانت سيطرة الحكومة على وسائل الإعلام ووجود السافاك الشرير (البوليس السرى) من شأنها جعل المعارضة أمرا عسيرا . و« كان من المحال التنفس بحرية فى إيران(٢٨) » . وكانت هيئة رجال الدين الجماعة الوحيدة التى يتعذر إحتواؤها وأكثر من يقدر على التنظيم ، ووجدوا زعيما طبيعيا لهم وهو روح الله الموسوى الخومينى الذى بدأ حياته العملية تحت رعاية أحد رجال الدين فى إيران الا وهو الشيخ عبد الكريم الحيارى فى مدينة قم المقدسة . وعقب وفاة الحيارى فى عام ١٩٣٧ ، إنتقلت الزعامة إلى آية الله بوروجيردى ، وعندما توفى عام ١٩٦١ ، لم يحدث إجماع على الفور حول من الذى ينبغى أن يكون الزعيم الجديد فى قم . وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن بيانات الخومينى الصريحة المناهضة للشاه والتى اخذت فى الإزدياد فى ذلك الوقت وتصاعد شعبيته قد جاءت فى آن واحد مع توطيد سلطته داخل طائفته الدينية ، وعلى أية حال فإن الإحتجاج وتزعم الخومينى له قد ظهر على السطح وإتخذ شكل مظاهرة ضخمة فى قم فى ربيع عام ١٩٦٣ . وأدت هذه المظاهرة إلى إعتقال الخومينى ، ثم أفرج عنه فى عام ١٩٦٤ ، ثم سجن مرة أخرى فى ذلك العام وأعقب ذلك طرده من البلاد . وظل الخومينى فى الخارج ، وكانت أول محطة هى تركيا ثم العراق وإنتهى به المطاف فى فرنسا ، حتى بعد إستكمال الثورة فى عام ١٩٧٩ . ورغم أنه كان خارج البلاد فى هذه السنوات الحرجة ، إلا أنه لم يظل صامتا ، وربما تمكن من التعبير عن الشعور بالظلم وقيادة الثورة من نيوفيل شاتو بفاعلية أكبر مما كان وهو فى قم .

ومما أثار دهشة الجميع أن النهاية جاءت مباغتة تماما . وربما كان الأمريكيون هم أكثر من بوغتوا ، إذ وجدوا صعوبة بالغة حتى فى تخيل إحتمال أن تتمكن جماعة من رجال الدين الملتحين الريفيين يرتدون أردية سوداء من تحدى شاه حضرى رابط الجأش تحديا خطيرا رغم كل علاقاته العالمية وقوته العسكرية(٢٩) . وحتى كان من المستبعد أن تتهاوى قوة الشاه دون مقاومة على ذلك النحو . ولقد كان جيمى كارتر قبلها ببضعة أشهر يشيد بالشاه « الذى أقام جزيرة من الإستقرار فى طهران » .

ورغم أن النظام الثورى الجديد لم يحقق وعوده اليوتوبية ، فإن التغييرات التى أجراها قد حققت إختلافا مثيرا ، إن القانون الإسلامى هو الآن القانون السائد ، وتم القضاء على معظم السمات « الغربية » قضاءً منظما . ولم تحدث الإصلاحات بهوادة بل جرى إعدام ٧٠٠٠ شخص لجرائم تتباين بين الشذوذ الجنسى والإيمان بالمذهب البهائى . ولم يكن من السهل كبح جماح الروح الثورية . ولفترة من الزمن كانت جماعات من الشباب من حزب الله تجوب الشوارع تهاجم

٢٧ - المرجع السابق ٣٣٥ .

٢٨ - لمعرفة وجهة نظر وزارة الخارجية الأمريكية بشأن الأزمة . أنظر دراسة كشفية بقلم سيك « سقوط الجميع » .

٢٩ - المرجع السابق ٢٢٩ - ٢٣٠ .

أى فرد أو أى شىء يبدو مناهضا للإسلام ، وساعدت مجموعة من الشباب المشاكسين وبدون تفويض من الحكومة (على الأقل فى البداية) فى الإسراع بتفجير أزمة سياسية خارجية باحتجاز رهائن فى السفارة الأمريكية فى طهران(٣٠) . وقد إنحرف أيضا طريق الثورة والإهتمام المطلوب لحل المشاكل المحلية وذلك من جراء حرب دامية دارت رحاها مع العراق واستمرت أمدا طويلا .

وخلال ثلاثة عشر عاما مابين عام ١٩٧٩ وعام ١٩٩٢ مر النظام الثورى فى مراحل ثلاث . وقد بدأت كنظام علمانى معتدل بقيادة مهدى بازارجان ثم أبو الحسن بنى صدر حتى استخدم الخومينى أزمة الرهائن كوسيلة لاستمرار الثورة وإرغام المعتدلين على الإبتعاد(٣١) . وعقب فرار بنى صدر من البلاد فى عام ١٩٨١ بدأت فترة من الإضطهاد ، قتل خلالها آلاف الأشخاص ، وتم تدمير القوى المعتدلة واليسارية السياسية ، وتدعمت سلطة رجال الدين(٣٢) . وفى عام ١٩٨٥ بدأ النظام الثورى يعود إلى شىء من الإعتدال الأقرب إلى البراجماتية .

وعقب وفاة آية الله الخومينى فى الرابع من يونيو عام ١٩٨٩ ظل ولده أحمد خومينى رجل الدين الراديكالى الوحيد فى الدوائر الداخلية ، وإستمر الرئيس الإيرانى الجديد على أكبر هاشمى رافسنجانى يمسك بدفة الحكم البراجماتى الجديد ، وإبان حرب الخليج رفض رافسنجانى إتخاذ جانب العراق أو توجيه نقد للولايات المتحدة بصورة جادة مما أثار خيبة أمل رجال الدين المحافظين(٣٣) . وفى نهاية عام ١٩٩١ ساعد الزعماء الإيرانيون فى الإفراج عن الرهائن الأمريكيين المحتجزين فى لبنان لعدة سنوات . وفى الشهور الاولى من عام ١٩٩٢ ، وفى محاولة ظاهرة للتأثير على رجال الدين المحافظين وأنه لم يستسلم للأمريكيين ، ندد رافسنجانى بمحادثات السلام العربية الإسرائيلية التى ترعاها أمريكا ووصف الولايات المتحدة بأنها « قوة متعجرفة »(٣٤) . غير أنه عقب الإنتخابات البرلمانية التى أجريت فى شهر أبريل من عام ١٩٩٢ والتى أدخلت مزيدا من المعتدلين فى الحكومة ، من بينهم عدد كبير من النساء ، إنتهج رافسنجانى مرة أخرى خطا معتدلا وبدأ فى إستبدال المتطرفين الإسلاميين فى المناصب الوزارية الرئيسية وأحل محلهم تكنوقراطيين (مهنيين) تلقوا تعليمهم فى الغرب(٣٥) .

٣٠ - عرض شاول باخاش أحداث السنوات الأولى للثورة وصعود الملات إلى الحكم فى « حكم آيات الله : إيران والثورة الإسلامية » (نيويورك : بازيك بوكس ، ١٩٨٤ .

٣١ - كان مؤيدو حركة الثورة الإسلامية المعتدلة ، المجاهدون بصفة خاصة هدفا للإضطهاد والقمع وذلك نظرا للقوة الهائلة والشعبية التى تمتعوا بها عقب الثورة ، أنظر كتاب إبراهاميان « الإسلام الراديكالى » .

٣٢ - سيد أمير أرجوماند « إنتصار للبراجماتية : رد الفعل الأصولى الإسلامى فى إيران » فى كتاب جيمس بيسكاتورى « الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج » (شيكاغو : عرض الأصولية ، الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ١٩٩١) ٥٢ .

٣٣ - نيك بى . ويليامز « رافسنجانى إيران ، يحرس جوانبه السياسية ، يقود طريقا أكثر تطرفا » ، لوس أنجلوس تايمز ، ١٣ يناير ١٩٩٢ ، ص ، ٣ أيه ٣ .

٣٤ - كيم مورفى « فى إيران ، هل إنتهى الحزب الثورى ؟ » لوس أنجلوس تايمز ٥مايو ١٩٩١ ، ص إتش ١ .

٣٥ - لمعرفة التفاصيل المثيرة للحياة فى إيران بعد الثورة ، أنظر روبين رايت بسم الله : حقبة الخومينى (نيويورك : سيمون وشوستر ١٩٨٩) جون سيمسون « داخل إيران : الحياة فى ظل نظام الحكم الخومينى » (نيويورك : سان مارتين بريس ١٩٨٨) وروى بى . موتا هيده « عباءة النبى » (نيويورك بانثيون ١٩٨٦)

وأصبحت إيران الأب الروحى للجيل الحالى من الوطنيين الإسلاميين الثوريين . وربما كانت أكثر إسهامات مستمرة للثورة هو خلق الإحساس بالهوية الإيرانية التى حاول الشاه ، ولكنه فشل فى تحقيقها ، بالإضافة إلى الإمتياز الدستورى الذى منح للدين فى حياة إيران العامة(٣٦) . وقد حدث الأن إلتحام للأهداف القومية الإيرانية مع الأيديولوجية السياسية الشيعية ، كما وصل رجال الدين الإسلامى إلى السلطة ، وهناك شرط وجود التوجيه الدينى على قمة إدارة البلاد . وهذا الشرط مثير بصفة خاصة ، ذلك أن زعماء الثورة قد أدخلوا مفهوم السلطان العادل فى الإسلام الشيعى وحولوه إلى موقف سياسى ويتمثل فى رجل دولة متقدم فى السن يوجه ويسدى النصائح للرئيس ومسئولى الحكومة الآخرين (٣٧) . وقد اضطلع خومينى طوال حياته بهذا الدور وعقب وفاته خلفه الرئيس السابق آية الله على خامئنى . وذلك المركز يعد مخادعا ، إذ أنه وكما أوضح الخومينى « فإن زعماء الدين لا يريدون أن يصبحوا هم الحكومة ، غير أنهم لا يريدون أيضا الإنفصال عنها »(٣٨) ، إنفصال أم لا ، لقد حذر آية الله من أنهم على استعداد للتدخل إذا إتخذ زعماء الحكومة العلمانيون « خطوة خطأ »(٣٩) . إن الثوريين الدينيين فى أجزاء أخرى من العالم على استعداد لأى تضحية مقابل أن يكون لهم هذا القدر من النفوذ والتأثير الملحوظ على السلطة .

بدء الثورة الدينية فى مصر

تُرى هل يمكن للثورة الدينية التى خلقها الخومينى فى إيران أن تصدر إلى مناطق أخرى فى العالم الإسلامى ؟ يعتقد العديد من المراقبين فى إمكانية ذلك ، والدولة التى غالبا ما يشار إليها بوصفها المرشحة لثورة على غرار ثورة خومينى هى أكبر دولة إسلامية فى شمالى افريقيا والشرق الأوسط ألا وهى مصر .

بيد أنه ليس من الضرورة أن تكون مصر سائرة على درب إيران إذ أن الحركات الإسلامية الراديكالية فى مصر تختلف بصورة أساسية عن نظرائهم الإيرانيين ، فإن المسلمين السنيين لا يرتبطون دينيا أو تنظيميا بالساسة مثل الشيعة فضلا عن أنه لم يحدث فى مصر أن تعرض الإسلام للقمع مثلما حدث فى إيران . كما أن الحركات المصرية أقل مركزية بكثير . ورغم المخاوف التى تساور العديد من الغربيين بأن السم الخومينى سوف ينتشر (وربما رغبة الخومينى فى ذلك) فإن

٣٦ - لمعرفة التاريخ اللاهوتى للفكرة ، أنظر عبد العزيز عبد الحسين ساشيدان « الحاكم العادل » فى الإسلام الشيعى . السلطة الشاملة للمشروع فى قانون الإمامية » . (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد عام ١٩٨٨) .

٣٧ - الخومينى « الإسلام والثورة » ، ٣٤٢ .

٣٨ - المرجع السابق ٣٤٣ .

٣٩ - يقول أحد الدارسين « لقد تأثرت مصر بموضوعات العرب وشبه القارة الهندية أكثر من تأثيرها بالإيرانية » شاهرون أكافى « تأثير الثورة الإيرانية على مصر » فى كتاب جون إل . إسبوزيتو «الثورة الإيرانية تأثيرها العالمى» (ميامى : فلوريدا إنترناشيونال يونيفرستى بريس ١٩٩٠) ، ١٣٨ . للحصول على تحليل شامل بشأن الفصل بين الجماعات السنية والراديكالية الشيعية أنظر سيفان ، « الراديكالية السنية » .

النشيطين الإسلاميين فى كافة أرجاء العالم السنى يبدون على نحو مذهل جهلاء وغير مهتمين بالتجربة الإيرانية(٤٠) . إذ قال لى عضو فى جماعة الاخوان المسلمين فى القاهرة « إن لديهم مشاكلهم السياسية » ، مشيرا بذلك إلى الايرانيين ، « ونحن لدينا مشاكلنا »(٤١) . ورغم أن هناك أحيانا نبرة من الإعجاب تشوب أصواتهم عندما يتحدثون عن قوة الثورة الإيرانية ، فإن المصريين قلما يشيرون إلى تلك الثورة كنموذج لثورتهم (٤٢) .

ورغم أن بعض الدارسين يرون أن هناك تأثيرا إيرانيا فى مصر يفوق ما تدركه العين (٤٣) فإن التفاعل يتضح أكثر فى الطرف الآخر ، أى تأثير الحركات الإسلامية المصرية الراديكالية على الإيرانيين . إذ فى نهاية الأربعينيات ومستهل الخمسينيات ظهرت إلى الوجود حركة « فدائيين اسلام » الإيرانية تقليداً لرجال حرب عصابات جماعة الاخوان المسلمين التى كانت تنشر الإرهاب فى كافة أرجاء مصر فى ذلك الوقت . وكان حسن البنا قد أسس جماعة الاخوان المسلمين فى مصر فى عام ١٩٢٨ وبعدها . فى عام ١٩٣٣ — تأسست حركة راديكالية إسلامية أخرى ، هما جمعية مصر الفتاة (التى كانت تدعو إلى نوع من الإشتراكية الإسلامية) (٤٤) .

وكان زعماء هاتين الحركتين المصريتين المبكرتين فى الحركات السياسية الإسلامية يعارضون المصرية فوق القومية (المستوردة) التى بقيت كميراث من الامبراطورية البريطانية (وقبلها الإمبراطورية العثمانية) ، إن الثقافة الغربية والنفوذ السياسى والسيطرة الإقتصادية كانت هى عناصر المصرية التى كان بعض القوميين الأوائل يرفضونها . ولذلك السبب فإن القومية المصرية من البداية نمت فى كل من الإتجاهين الدينى والعلمانى . وكانت جماعة الاخوان المسلمين تمثل النمط الإسلامى للقومية المصرية ويمثل حزب الوفد جانبها العلمانى . وعندما تمت الإطاحة بالملك فاروق والملكية المصرية التقليدية فى عام ١٩٥٢ ، ظهر أن رؤية الوفد لمصر علمانية هى التى خرجت منتصرة .

ومع هذا وحتى بعد فاروق ، إستمرت القومية الإسلامية قوة فعالة فى السياسات المصرية .

٤٠ - حديث مع العربان .

٤١ - بيد أنهم يشيرون بين حين وآخر الى الثورة الإيرانية فى مضمار مناقشة تطور الوعى السياسى الإسلامى على مستوى العالم . أنظر على سبيل المثال مقالات من الهلال فى يوليو عام ١٩٨٧ ، وترجمت إلى الفرنسية وتم تلخيصها فى ريفى دى لابريس إجيبسيان . رقم ٢٧ (١٩٨٧) .

٤٢ - يتضمن باخاش على سبيل المثال أن الثورة الإيرانية تقدم نموذجا للراديكاليين الإسلاميين فى مصر وأماكن أخرى . باخاش ، حكم آيات الله ، ٤ .

٤٣ - من أجل معرفة ظهور الاخوان المسلمين فى مصر ، أنظر تشارلز ويندل الكتب الخمسة لحسن البنا «(١٩٠٦ - ١٩٤٩) (بيركلى ولوس أنجلوس : جامعة كاليفورنيا بريس ١٩٧٨) ٤٠ - ٦٨ ، ٦٢ - ١٣٣ ، بيرنارد لويس «عودة الإسلام » ، فى كتاب مايكل كورتس ، « الدين والسياسات فى الشرق الأوسط » (بولدر ، كولوميا : وست فيو بريس ١٩٨) ، ١٤ - ١٦ ، ٥٥ - ٦٧ ، ٧٧ - ١٢٨ ، ريتشارد بى . ميشيل « مجتمع الأخوان المسلمين » (لندن : جامعة أوكسفورد بريس ، ١٩٦٩) إيمانويل سيفان، الإسلام الراديكالى : لاهوت القرون الوسطى والسياسات الحديثة »(نيو هافين كونيكتيكت : جامعة يل بريس ١٩٨٥) .

٤٤ - حديث مع إبراهيم .

وكان زعيم الثورة العظيم جمال عبد الناصر يرتبط فى وقت ما بالاخوان المسلمين وكذلك فعل خليفته السادات . ورغم رغبتهما فى الدفاع عن الجوانب الإسلامية للقومية االمصرية ، إلا ان أيا من ناصر أو السادات لم يكن جادا على نحو كاف فى أيديولوجيته أو خاتما فى رده على الزعامة الإسلامية مما جعلهما لايحظيان بتأييد المتطرفين الاسلاميين .

إذ بحلول الستينيات دخل الاخوان المسلمون وناصر فى خلاف مرير ، إذ حاول بعض الزعماء الإطاحة بنظام ناصر الذى قام على الفور بالزج بهم فى السجون .

واستمرت علاقة الحب والكراهية بين الزعماء المسلمين والساسة العلمانيين إبان السبعينيات أثناء حكم السادات . إذ قام السادات من جانبه بالإفراج عن الاخوان المسلمين ، ورفع الحظر عن مطبوعات الراديكاليين المسلمين ، وكانوا أداة رئيسية فى صياغة الدستور المصرى فى عام ١٩٧١ الذى قال فى المادة الثانية منه إن هدف النظام القضائى هو تطبيق الشريعة الإسلامية فى نهاية الأمر . وعلى الجانب الآخر لم يفعل السادات شيئا يذكر لتنفيذ ذلك الهدف أو الإصلاحات الإسلامية الأخرى التى تعهد بها من قبل .

وفى نهاية الأمر نجح فى « تحويل كل شخص ضده » كما قال أحد الدارسين المصريين ، ويرجع ذلك جزئيا « إلى أنه حاول جاهدا إرضاء كل فرد » (٤٥) . وكان أن قتلته جماعه الجهاد .

ورغم الأحلام التى تراود الحركة الإسلامية الراديكالية فإنها ليست موحدة توحيدا كافيا بعد ، كى تشكل تهديدا للرئيس مبارك يماثل الثورة فى إيران . وحتى رغم أنها أظهرت قوة مدمرة فى عام ١٩٩٠ باغتيالها رئيس مجلس الشعب فإن الجهاد تظل منظمة منشقة . إذ أن الحركة الأكبر الظاهرة ألا وهى الاخوان المسلمون قد أصبحت أكثر إعتدالا إلى حد ما . ورغم أنها ليست حزبا قانونيا فإن لها من يمثلها فى المجالس التشريعية . لقد خاض أعضاء الاخوان المسلمون إنتخابات عام ١٩٨٧ كمرشحين مستقلين وحصلوا على ثمانية وثلاثين مقعدا من مجموع مقاعد مجلس الشعب (٤٤٨ مقعدا) . ويشرح أبو النصر زعيم جماعة الاخوان المسلمين برامجها بجلاء . وذلك فى خطاب بعث به إلى الرئيس مبارك فى شهر فبراير عام ١٩٨٧ . ويقول أبو النصر إن الحركة تتبنى أربعة مواقف رئيسية ألا وهى الإعتزاز بالهوية والتقاليد المصرية والإعتقاد بأن مشاكل مصر الراهنة هى مشاكل روحية وأخلاقية فى طبيعتها إلى حد بعيد والأمل فى أن تكون القيم الإسلامية هى الأساس لكافة جوانب المجتمع المصرى والرغبة فى أن تتمتع المنظمات الإسلامية بحرية العمل كما تريد(٤٦) .

وتعد هذه المواقف مواقف منطقية ، غير أن منطقيتها هذه هى سبب يثير قلق أولئك الذين

٤٥ - تم تلخيص هذه النقاط فى كتاب موريس ديب « مصر » وستيورات ميوز « الدين فى السياسات : دليل عالمى » (لندن : لونجمان ١٩٨٩) ، ٦٤ .

٤٦ ـ أدان الاخوان المسلمون العراق فى مبدأ الأمر لغزو الكويت ، غير أنه عندما تدخلت الولايات المتحدة ، حولت إدانتها إلى الولايات المتحدة . وذلك التخبط « يثير شكوكا أيديولوجية وسلوكية فى صفوفها » ، عودة ، « رد غير واضح » ، (١١٠) .

لايتمنون لهم النجاح . وليس من السهل وصف الحركة بالتطرف بل من المرجح ان يتم تبنى برنامجها من خلال الأعمال الروتينية للبرلمان والصيغ الحكومية على نحو أكثر مما إذا تمت المطالبة بها بأسلوب أكثر حدة وتشددا . ورغم أن حرب الخليج التى إندلعت فى عام ١٩٩١ قد قسمت مختلف العناصر الإسلامية فى مصر حول مسائل الموقف والإستراتيجية ، فإن هذا الإنقسام قد أوضح تقبل الشعب للموقف المعتدل (٤٧) .

« ثورة دينية فى دولة يهودية »

يواجه الثوريون الدينيون فى إسرائيل موقفا يماثل ذلك الذى فى مصر أكثر مما يماثل الموقف فى إيران قبل الثورة . إذ أنهم بدلا من مواجهة شاه علمانى ، فإنهم يعارضون زعماء معتدلين يلتزمون بهيمنة الدين على بلادهم على نحو أكثر من مجرد الإلتزام الرسمى . والحقيقة أن المرء قد ينظر إلى إسرائيل على أنها مثال لتحقيق القومية الدينية ، كما يراها العديد من خصومها العرب على هذا النحو . لقد تأججت القومية الإسلامية فى الشرق الأوسط فى جانب منها من جراء أن اليهود لديهم دولة دينية خاصة بهم . ويشعر العديد من المصريين بأن الحماس الدينى فى الدولة اليهودية ، بالمقارنة باللامبالاة العلمانية السائدة فى بلادهم ، قد أسهم فى إنتصار إسرائيل وهزيمة مصر فى حرب عام ١٩٦٧(٤٨) .

بيد أن ، هناك داخل إسرائيل ذاتها عددا هائلا من اليهود النشيطين سياسيا يعتبرون وطنهم القومى تعبيرا عن شكل غير كامل للقومية الدينية . ورغم أن إسرائيل ترحب باللاجئين اليهود ، إلا أنها أساسا دولة علمانية ، دولة تتبع قوانين وأعراف المجتمع الأوروبى والأمريكى وذلك يجعل العديد من القوميين الدينيين اليهود يشعرون باستياء عميق .

وكان الحاخام الراحل مائير كاهانا ، واحدا من أكثر الأصوات تعبيرا عن القوميين اليهود ، والمتحدث باسم حزب كاخ الراديكالى وكان عالى الصوت ، حاد النبرات . وربما لا يثير الدهشة أنه كان يكن بعض الإعجاب بآية الله خومينى(٤٩) . وقد صرح لى بأنه يشعر بأنه قريب من الخومينى والمتطرفين المسلمين أكثر من ميله لأولئك المزارعين ذوى التفكير السياسى العلمانى أمثال جون لوك أو حتى اليهود العلمانيين(٥٠) . وأوضح سبب ذلك قائلا : إن الخومينى يؤمن بصلة الدين الوثيقة بالحياة اليومية وبصفة خاصة بأهمية الدين فى تشكيل الهوية الأخلاقية والطائفية لأية دولة .

٤٧ ـ اكهافى « تأثير الثورة الإيرانية » .

٤٨ ـ حديث مع كاهانا .

٤٩ ـ حديث مع كاهانا ، أنظر أيضا حديث مع كاهانا نشر فى رفائيل ميرجى وفيليب سيمونوت ، « إسرائيل آيات الله : مائير كاهانا وأقصى اليمين فى إسرائيل (لندن : ساكى بوكس ١٩٤٧) ٤٠ ـ ٤١ .

٥٠ ـ كارل اى . شورسك ، فان دى سيكل فينا : سياسات وثقافة (نيويورك : نيوف ١٩٨٠) ، ١٦٥ .

ومن وجهة نظر كاهان ، فإن ذلك الإعتقاد أكثر أهمية من أى ترتيب علمانى ملائم سياسيا ، حتى ، كما فى حالة إسرائيل ، إن كان فى صالح اليهود فى المقام الأول .

إن وجهات نظر كاهان الخاصة بالقومية اليهودية لاتقتصر كلية على اسرائيل ، فالتوترات القائمة بين الأبعاد الدينية والعلمانية لدولة إسرائيل الحديثة قد استمرت نحو مائة عام هى تاريخ الحركة التى ناضلت فى سبيل إقامة وطن قومى . إذ عندما عقد المؤتمر الأول لمنظمة الصهيونية العالمية فى عام ١٨٩٧ ، كان الهدف من وراء ذلك هو تشكيل مجتمع وطنى حديث يرتكز على التراث الثقافى والتاريخى المشترك للشعب اليهودى ولم يستهدف صراحة إعادة إقامة دولة إسرائيل الدينية .

وكان تيودور هيرتزل ، مؤسس المنظمة الصهيونية العالمية ، يحلم باستيعاب اليهود داخل مجتمع أوروبى ويأمل فى تحقيق ذلك الحلم بتزويد اليهود بنظام حديث رمزى - أى دولة ونظام إجتماعى خاص بهم يرفرف فوقه علم[51] .

بيد أن رفع علم ، ولاسيما علم علمانى الذى حدده هيرتزل والذى يرمز للساعات السبع التى كان قد إقترحها ليوم العمل الحديث لم يكن كافيا بالنسبة لليهود الآخرين . وشكلوا جماعة قومية أخرى تدعى مركاز روحانى ، أو ميزراحى ، والتى طالبت بإقامة دولة دينية ، دولة تتبع أحكام التوراة . وفى الوقت نفسه ، تبنت جماعة أخرى من اليهود الأرثوذوكس ، تسمى أجودات إسرائيل ، موقفا مختلفا إلى حد ما . وكان أعضاؤها يحبذون إستقرار اليهود فى فلسطين غير أنهم لم يهتموا كثيرا بما إذا كان يتعين أن تصبح دولة يهودية أساسا أم لا . ومن وجهة نظر جماعة أجودات إسرائيل ، أنه لن تكون هناك إسرائيل حقيقية قبل أن يعاد بناء معبد الهيكل وتنصيب داوود جديد ملكا لها .

وواصلت هذه الجماعة والجماعات الأخرى هجومها على إسرائيل العلمانية عقب إقامة دولة مستقلة فى عام ١٩٤٨ حتى رغم تقديم حلول وسط هامة يرجع ذلك إلى سبب واحد ألا وهو أن المحاكم الدينية اليهودية التى أنشئت إبان فترة الإنتداب البريطانى من عام ١٩٢٣ حتى عام ١٩٤٧ قد تم دمجها فى النظام القانونى الجديد . وثمة سبب آخر يتمثل فى أن « إتفاق الوضع القائم » الذى أبرم بين الأحزاب الدينية وإدارة ما قبل الدولة ، أى الوكالة اليهودية ، قد طالب ببعض التنازلات الدينية . ومن بين هذه التنازلات مراقبة الدولة لقوانين الحماية وكفالتها للمدارس الدينية .

ومع هذا فإن العديد من اليهود القوميين فى إسرائيل إعتبروا هذه التنازلات غير كافية . وكان أقوى حزب ينادى بمزيد من الإصلاحات الدينية ، وهو حزب المافدال ، ينحدر مباشرة من حزب مزراحى القديم وأفرعه المختلفة . وقد إحتفظ حزب المافدال بصورة مستمرة بإثنى عشر مقعدا أو نحو ذلك فى الكنيسيت وكان شريكا فى الإئتلاف فى حكومة تم تشكيلها منذ إستقلال إسرائيل .

٥١ ـ قد يكون أفضل تحليل للسياسات الدينية الجديدة فى إسرائيل هو ذلك الذى أعده يهود سيرنزاك فى « صعود نجم اليمين الراديكالى فى إسرائيل (نيويورك : جامعة أوكسفورد بريس ١٩٩١) . أنظر أيضا أيان إس . لوستيك « من أجل الأرض والرب : الأصولية اليهودية فى اسرائيل » (نيويورك : مجلس العلاقات الخارجية ١٩٨٩) .

وقد إحتفظ حزب أجودات إسرائيل أيضا بتمثيل له فى الكنيسيت رغم موقفه المتضارب حيال قيام دولة يهودية . وقد ساعدت روابط هذين الحزبين مع حزب ليكود طوال فترة حكمه التى إستمرت أعواما طويلة ساعدت فى إصدار قوانين ضد أعمال الفحش والعمل أيام السبت وبيع لحم الخنزير .

وثمة قوة جديدة آخذة فى النمو فى إسرائيل إرتكزت على فكرة أن الدولة اليهودية العلمانية الراهنة هى مقدمة تبشر بقيام إسرائيل دينية مثالية[52] . إنها إحياء لفكرة قديمة ، فكرة كان ينادى بها الحاخام أفراهام إسحق ها - كوهين كوك ، كبير الحاخامات فى فلسطين ما قبل إسرائيل . وكان كوك يعتقد (ومن بعده إبنته وخليفته زد . واى . كوك) أن دولة إسرائيل العلمانية هى البشير لمقدم دولة إسرائيل الدينية ، وتنطوى على « شعلة متوارية » للدولة المقدسة[53] . وينم أسلوب التفكير هذا على أن قدوم المسيح وشيك وأن التطهير الدينى لدولة إسرائيل يمكن أن يساعد فى تحقيق وصول المسيح .

وقد بدأت آراء كوك تلقى تأييدا شعبيا كبيرا وتنتشر كأنها شحنة كهربائية عقب حرب الأيام الستة فى عام ١٩٦٧ . وأسفرت الحرب عن نتيجتين كانتا ذاتى أهمية للحركات التى تنادى بالقومية اليهودية : إن النجاح الساحق للإشتراك العسكرى قد أدى إلى إحساس هائل بالشعور بالوطنية ، إحساس يشير إلى أن إسرائيل تسير بسرعة فى إتجاه التوسع والإنتصار . وفى الوقت نفسه فإن مفاسد ذلك النجاح قد خلقت مشاكل جمة ، تمثل أهمها فى التساؤل : ماذا سنفعل بالأراضى التى تم غزوها ؟ وأهم من ذلك ماذا يفعل بشعب هذه الأراضى وبصفة خاصة العرب الفلسطينيين فى الضفة الغربية وقطاع غزة .

وقد شعر القوميون اليهود الذين تأثروا بنظرية الحاخام كوك اللاهوتية بأن التاريخ يمضى بسرعة إلى لحظة إسترداد سماوية وإعادة قيام دولة إسرائيل الدينية . وذلك يعنى أن الفلسطينيين الذين يعيشون فى الضفة الغربية يقفون حجر عثرة فى طريقهم : أى على أفضل الأحوال فإنهم مصدر إزعاج بحيث يتعذر السيطرة عليهم ، وعلى أسوأ الأحوال فإنهم أعداء يتعين تدميرهم . إن الإنتفاضة المتفجرة فى المناطق العربية لقطاع غزة والقدس والضفة الغربية منذ شهر ديسمبر عام ١٩٨٧ لم تخمد مشاعر أتباع كوك . بل إنها زادت من حدة هجماتهم . ذلك أن تدفق اليهود السوفيت والأثيوبيين قد زاد من الضغط على المساحة التى يعيشون فيها وساعد بجلاء الإدعاء بأن اليهود فى كافة أرجاء العالم يتطلعون إلى إسرائيل بوصفها دولة خلاص لهم .

٥٢ ـ ألترى . زد . ميتزجر « فلسفة التوبة للحاخام كوك : ترجمة « لأوروت ها ـ تيشوفا » ، دراسات فى التوراة اليهودية ١١ (نيويورك : جامعة يشيفا بريس ١٩٦٨) ١١١ . أنظر أيضا جاكوب بى . آجوس « لواء القدس : حياة ، أوقات وتفكير الحاخام إبراهام إسحق كوك » (نيويورك : بلوش ، ١٩٤٦) .

٥٣ ـ هناك عدة سير ذاتية عن كاهانا . وآخرها بقلم روبرت فريدمان « النبى المزيف : الحاخام كاهانا ، من مسئول فى إدارة التحقيقات الفيدرالية إلى عضو فى الكنيسيت » (لندن : فابروفابر ١٩٩٠) . لمعرفة دراسة شاملة للحق الدينى فى إسرائيل الذى يضع حركة كاهانا فى المضمار ، أنظر سيرنزاك « صعود نجم اليمين الراديكالى فى إسرائيل » .

للقوميين اليهود وينحدر من سلالة كوك . إذ أن كاهانا أكبر معبر عن القوميين اليهود وينحدر من سلالة كوك . إذ أن كاهان

وربما كان الحاخام كاهانا أكبر معبر عن القوميين اليهود وينحدر من سلالة كوك . إذ أن كاهان وهو أمريكى وله تاريخ طويل فى النشاط السياسى اليهودى ويعيش فى بروكلين ، قد شكل فى الستينيات رابطة الدفاع اليهودى وذلك بغية مواجهة الأعمال المناهضة للسامية[٥٤] . وفى عام ١٩٧١ جاء إلى إسرائيل واقترب أكثر للظهور بمظهر المخلص المنتظر للسياسات اليهودية . وفى عام ١٩٧٤ أنشأ حزب كاخ . وتمثل الموقف الرئيسى للحزب فى أنه يتعين حكم إسرائيل وفقا للقانون اليهودى ، ومن ثم فإن غير اليهود ، حتى وإن كانوا من اليهود العلمانيين ، ليس لهم مكان فى هذا النظام المقدس . وعلى عكس كوك فإن كاهانا إعتقد أنه ليس ثمة دلائل دينية فى إنشاء دولة يهودية علمانية : وبالتالى فإن إقامة دولة إسرائيل الدينية الحقيقية لم تظهر بعد . وعلى عكس المحافظين اليهود الآخرين الذين يتبنون وجهة النظر هذه ، فإنه اعتقد أن ذلك سوف يحدث فى القريب العاجل وأنه بوسعه هو وأنصاره المساعدة فى القيام بعمل المسيح المنتظر . وتم إنتخاب كاهانا فى الكنيسيت فى عام ١٩٨٤ غير أنه بعد عمله فى دورة برلمانية تم فرض حظر على حزبه فى عام ١٩٨٨ نظرا لمواقفه « العنصرية » وغير الديمقراطية[٥٥] .

واتنهج كاهانا موقفا « بالغ التشدد » تجاه أى مساس بقدر اليهودية وهو إتجاه بدأ يشعر به فى المناخ السياسى الليبرالى للولايات المتحدة . حيث يشكل اليهود أقلية ، وقد صورت وسائل الإعلام رابطة الدفاع اليهودى التى يتزعمها كاهانا كنسخة يهودية للنمور السود (بلاك بانثرز) فى الدفاع عن حقوق المضطهدين . بيد أنه فى إسرائيل حيث يسيطر اليهود على الوضع القائم فإن نفس الموقف العدائى قد صدم القوميين العلمانيين بوصفه شكلا منحرفا للتعصب العنصرى الأعمى - وقد وصفه البعض بأنه نوع من النازية اليهودية . إذ أن تصريحاته بشأن العرب قد قورنت كلمة كلمة بما كان يقوله هتلر عن اليهود واتضح أنها تتماثل مع كلمات هتلر على نحو يبعث على الدهشة[٥٦] . وعلى نفس الوتيرة ، نشرت سيرة ذاتية للحاخام فى منتصف الثمانينيات وجاءت تحت عنوان ساخر وهو « هايل كاهانا » (أى يحيا كاهانا ، وهى التحية التى كانت تقال لهتلر فى ألمانيا النازية) .

بيد أن كاهانا لم يستمد مبادئه من آراء هتلر ، وإنما من معتقدات المسيح المنتظر لليهودية . ويعتقد كاهانا أن قدوم المسيح وشيك وأن العرب موجودون فى المكان الخطأ وفى الزمن الخطأ . وقد صرح كاهانا لى بأنه « لا يكره العرب » بل إنه يحترمهم ويشعر بأنه لا ينبغى لهم أن يعيشوا موصومين بالعار فى أرض محتلة »[٥٧] . ولذلك فإنه ينبغى أن يرحلوا . وتتمثل المشكلة بالنسبة

٥٤ ـ نقلا عن مقال لجون كفير « نعى كاهانا » ، « زعيم متطرف سياسى متقد ومؤسس حملة صليبية مناهضة للعرب » نيويورك تايمز ، ٧ نوفمبر ١٩٩٠ صفحة ١٢ بى .

٥٥ ـ إتش . كيه خطاب لمايكل إيتان أمام لجنة الحكام بالكنيسيت عام ١٩٨٤ ، نقله عنه جيرالد كرومر « مناقشة حول الحاخامية فى المجتمع الإسرائيلى ١٩٨٤ ـ ١٩٨٨ » ، ورقات إضافية ٣ (نيويورك : مؤسسة هنرى فرانك جوجنهيم ١٩٨٨) ٣٧ ـ ٣٨ .

٥٦ ـ يائير كوتلر ، « هيل كاهانا » (نيويورك : آدما بوكس ١٩٨٦) .

٥٧ ـ حديث مع كاهانا .

لكاهانا ليس فى كونهم عربا وإنما فى أنهم ليسوا يهودا ويعيشون فى مكان خصصه الرب للشعب اليهودى منذ عصر التوراة[٥٨] . ودفع كاهانا قائلا أنه من وجهة نظر دينية فإن إسرائيل الحقيقية تقع فى الضفة الغربية لنهر الأردن والمناطق الجبلية المحيطة بالقدس - وليس فى السهول الموجودة فيها حاليا تل أبيب المعاصرة[٥٩] . ومن ثم فإن الرغبة فى إستعادة الضفة الغربية ليست مسألة تحررية وحدوية ، بل إنها جزء من خطة مقدسة للخلاص . وكان كاهانا يشعر بأنه وسع يهود اليوم الإسراع بقدوم المسيح المنتظر وذلك بالبدء فى إسترداد الأرض المقدسة وقال كاهانا أن المعجزات لا تتحقق هكذا ، مشيرا إلى « العودة المقدسة » التى يقومون بها قائلا (عن المعجزات) « إنها تصنع » . ومضى يقول : إن الجهود التى يبذلها هو وأتباعه سوف تساعد « على تغيير مجرى التاريخ »[٦٠] .

ورغم أن غالبية المستوطنين اليهود لايوافقون على إتجاه كاهانا الذى يرتدى مسوح المخلص ، ويؤيدون بدلا من ذلك نظرية كوك التزايدية الخاصة بتاريخ المسيح المنتظر ، فإنهم يعتبرون احتلالهم للضفة الغربية تجربة إجتماعية بقدر ما هى عمل دينى . وقد صرح لى الحاخام موشى ليفنجر ، زعيم منظمة جوش إيمونيم ، وهى منظمة تشجع على إقامة المستوطنات الجديدة وتذكر أن الحاخام كوك هو مؤسسها ، « بأن عودة المستوطنين للأرض هى أول مظاهر عودة المسيح[٦١] . وليس ثمة شك فى أن المستوطنين الدينيين لا يشكلون أغلبية الذين أقاموا مستوطنات سكنية فى الضفة الغربية - بل هم نسبة صغيرة فحسب - غير أن وجودهم يضفى لونا خاصا على الحركة بأسرها . وينظر عدد كبير منهم إلى العرب الفلسطينيين الذين يعيشون حولهم ببعض الإزدراء[٦٢] . إن العداء الذى يكنه العرب لهم ، والذى يكنه لهم أيضا العديد من اليهود العلمانيين

٥٨ ـ يقول سبرنزاك ، أن كاهانا لم يطرح الحجة القومية المعتادة التى تقضى بأن اليهود إستحقوا الأرض نظرا لأنها موطن راسهم القديم ، بل أن اليهود صادروا ملكيتها باسم الرب وإرادته العليا » . سبرنزاك « صعود نجم اليمين الراديكالى فى إسرائيل ٢٢٥ ، مكتوب بالحروف المائلة فى الأصل .

٥٩ ـ أوضح كاهانا هذه النقطة فى إحتفال رسمى نادى فيه بقيام دولة يهودا الجديدة ـ تلك الدولة التى سوف تقام فى الضفة الغربية إذا وعندما ينسحب الجيش الإسرائيلى عن هذه المناطق (من ملاحظاتى التى دونتها خلال الإحتفال فى القدس ١٨ يناير ١٩٨٩) .

٦٠ ـ حديث مع كاهانا ، أنظر أيضا تعليقات مماثلة أدلى بها كاهانا فى حديث نشر فى ميرجوى وسيمونوت ، آيات الله إسرائيل ٤٣ ، ٤٤ ، ٦٨ ـ ٧٦ ـ ٧٧ ، ١٥٠ .

٦١ ـ حديث مع ليفنجر .

٦٢ ـ أنظر يهود سبرنزاك ، « الأصولية ، الإرهاب ، والديمقراطية : جماعة جوش ايمونيم السرية » (بحث دراسى قدم فى مركز وودرو ويلسون الدولى للدارسين ، واشنطن دى . سى ، ١٦ سبتمبر ١٩٨٦) نسخة منقحة ومطولة نشرت بوصفها » من رائد مخلص إلى عضو الإرهاب : حركة جوش إيمونيم السرية » جورنال الدراسات الإستراتيجية ١٠ رقم ٤ (ديسمبر ١٩٨٧) : ١٩٤ ـ ٢١٦ (موضوع خاص تحت عنوان « داخل المنظمات الإرهابية » نشرة ديفيدس . رابورت) ، وأعيد إصداره ككتاب : ديفيدس . رابورت « داخل المنظمات الإرهابية (نيويورك : مطبعة جامعة كولومبيا ١٩٨٨) .

قد شدد من موقف كثير من أعضاء جوش إيمونيم وحول ما بدا كمغامرة رومانسية إلى طائفة متشددة .

ويمكن قول الكثير من ذلك على أولئك الذين يتطلعون إلى إعادة بناء المعبد فى القدس . إذ وفقا لنظرية كوك فإن الحادث الأخير الذى سوف يجلب عودة المسيح وبداية عصر مسيحى هو إعادة بناء معبد الهيكل على جبل المكبر (٦٣) . ومرة أخرى ، ومثل الغزو اليهودى للأراضى المقدسة ، فإنه سيكون عملا من أعمال الله التى تدعو البشر إلى المشاركة ، وفى وسع النشيطين اليهود المشاركة فى عملية التخليص وذلك بالمساعدة فى إعادة بناء المعبد . والعقبة الرئيسية أمام ذلك تتمثل فى أن معظم الأراضى المقدسة فى اليهودية هى فى نفس الوقت واحدة من أكثر المواقع المقدسة فى الإسلام . إذ تحتل قبة الصخرة على وجه التحديد مكان المعبد والذى يسميه العرب باسم الحرم الشريف وهو الموقع الذى يتردد أن النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) قد صعد منه إلى السماء . وليس ثمة موقع آخر مقبول لإعادة بناء المعبد فيه ، بيد أنه ولذلك السبب يؤمن عدد كبير من اليهود المتدينين بأنه ينبغى إزالة قبة الصخرة إن عاجلا أو آجلا .

وقد أدى هذا الإعتقاد إلى عدة محاولات لتدمير الحرم الإسلامى المقدس الحالى وتضمنت تلك المحاولات حفر أنفاق متقنة من موقع قريب للحائط الغربى ، وهو الجزء الوحيد الذى لايزال متبقيا من المعبد الأصلى ويقول زميل قديم لكاهانا الذى أعتقل مرة لاشتراكه فى مؤامرة لنسف قبة الصخرة إن الشروط الثلاثة الضرورية للخلاص المسيحى هى إستعادة الأراضى المقدسة وإحياء القانون اليهودى التقليدى وإعادة بناء المعبد مكان قبة الصخرة (٦٤) . وقال لى إن إسرائيل فى سبيلها لتنفيذ الشرطين الأولين ، إلا أن عدم وجود رهبان المعبد هى العقبة الوحيدة أمام تحقيق هذه الرؤية التخليصية .

وثمة قومى يهودى آخر يأسف لعدم وجود المعبد هو جيرسون سالومون ، الذى يرأس جماعة صغيرة معروفة باسم « الإيمان بجبل المعبد » وهى إحدى الجماعات العديدة التى تلتزم بإعادة بناء المعبد . وقد أوضح سالومون لى بأن بناء المعبد سوف يسارع من « صحوة » الشعب اليهودى وقدوم عصر المسيح المنتظر (٦٥) . وفى كل عام وفى اليوم السابع من إحتفال عيد السُّكُوت ، يسير

---

٦٣ ـ إن فكرة بناء المعبد سوف يكون جزءا من عصر المسيح المخلص هى موضوع عام فى التفكير اليهودى . أنظر على سبيل المثال جورج دبليو . بوكانان ، « سفر الرؤيا والتحرر وثائق يهودية حول التحرر من سقوط القدس إلى وفاة ناهما نيدز » (ديلسبورو ، إن . سى . : ويسترن نورث كارولنيا بريس ١٩٧٨) وكتاب جوناثان فرانكيل « اليهود والمسيحية المخلصة فى الحقبة الحديثة : الإستعارة والمعنى مجلد (٧) دراسات فى اليهودية المعاصرة (نيويورك : مطبعة جامعة أوكسفورد والقدس : معهد اليهودية المعاصرة الجامعة العبرية بالقدس ١٩٩١) ١٩٧ ـ ٢١٣ و ٣٤ ـ ٦٧ . إننى أدين بالإمتنان للبروفيسور ريتشارد هيشت من جامعة كاليفورنيا ، سانتا باربارا ، لتوجيه إنتباهى لهذه أو تلك المراجع الخاصة بالقومية اليهودية .

٦٤ ـ حديث مع ليرنر .

٦٥ ـ حديث مع جيرشوم سالومون ، زعيم حركة الإيمان بجبل المعبد فى القدس ٢٥ مايو ١٩٩٠ .

سالومون وجماعته الصغيرة من أتباعه إلى جبل المعبد محاولين الصلاة ، وإرساء (كما يقول البعض) حجر الأساس أيضا لإعادة بناء المعبد (٦٦) . وفى كل عام تقف هيئة الأوقاف الدينية الإسلامية التى تدير المنطقة متصدية لسالومون وإبعاده .

وخلال إحتفالات السُّكُوت فى شهر أكتوبر من عام ١٩٩٠ فاقم المناخ المشحون بالإنتفاضة وتواجد القوات الأمريكية فى المملكة السعودية القريبة من توتر الموقف أكثر من المعتاد . وفى الوقت الذى كان سالومون وجماعته يزحفون ببطء نحو جبل المعبد ، إنضم إلى زعماء الوقف عدد كبير من الشباب أعضاء حركة المقاومة الفلسطينية الإسلامية ، حماس ، وعدد غير كاف من البوليس الإسرائيلى للسيطرة على ما صار أسوأ حادث وقع بين المسلمين والإسرائيليين خلال السنوات الأخيرة ، وتم منع سالومون وجماعته من دخول منطقة جبل المعبد . غير أن الأضرار كانت قد وقعت : إذ انه وسط الإضطرابات ألقيت الحجارة وأطلقت طلقات الرصاص مما أسفر عن مصرع سبعة عشر فلسطينيا على أيدى البوليس الإسرائيلى خلال المعركة (٦٧) . وقد وجه مجلس الأمن نقدا لاذعا لإسرائيل لسياسة القبضة الثقيلة التى تمارسها وطالب بتولى محققين من الخارج إجراء تحقيق ، الأمر الذى رفضت إسرائيل السماح به .

وبعد أقل من شهر من حادث جبل المعبد ، تلقى الجناح القومى اليهودى من المؤمنين بنظرية الخلاص صدمة أخرى بمقتل كاهانا فى مدينة نيويورك حيث كان متوجها لإلقاء خطاب . وكان المشتبه فيه ويدعى السيد أبو نصير قد هاجر مؤخرا من مصر ويتردد على مسجد السلام فى جيرسى سيتى . وكان قد تم اعتقال أعضاء آخرين من المسجد بتهمة التدبير لإرسال ذخيرة لمنظمة التحرير الفلسطينية وردد زعماء المسجد النظرية الدينية للقوميين الإسلاميين . إذ أوضحوا أن قتل كاهانا لا يتنافى مع القرآن نظرا لأنه عدو للإسلام (٦٨) . وبعد يوم من مقتل كاهانا لقى إثنان من

---

٦٦ ـ اعرب عن آمتنانى للبروفيسور هيشت لإيضاح أن التقويم كان عنصرا حاسما فى الإشتباكات االتى حدثت بين اليهود والمسلمين عند جبل المعبد وأن المنازعات بين الجماعتين المختلفتين للقوميين الدينيين تتضمن غالبا مناوشات حول مكان مقدس . أنظر أيضا برنارد واسيرستين « أنماط النزاع الطائفى فى فلسطين » فى كتب أدارابورت وستيفين جيه . زيبرستين التاريخ اليهودى : مقالات على شرف شيمين ابرامسكى (لندن : بيتر هالبان ١٩٨٨) ٦١١ ـ ٦٢٨ .

٦٧ ـ رغم أن تقارير الأخبار التى يبثها التليفزيون الأمريكى تصف بصورة روتينية الحادث بأنه إلقاء حجارة دون إستثارة يلقيها الفلسطينيون على المصلين اليهود الذين يتجمعون عند الحائط الغربى (أسفل مسرح الإشتباك فى منطقة جبل المعبد مباشرة) يمكن الحصول على تقرير شامل ودقيق عن الحادث حيث تضمن استفزازات سالومون وجماعته فى نسخ صحف نيويورك تايمز ، لوس أنجلوس تايمز وواشنطن بوست الصادرة فى ٩ أكتوبر ١٩٩٠ . وأكثر المقالات التى أوردت تفاصيل كاملة هى تلك التى نشرها جاكسون ديهل تحت عنوان « المعركة عند جبل المعبد : إن الروايات الإسرائيلية أو الفلسطينية لاتروى القصة كاملة » واشنطن بوست ١٤ أكتوبر ١٩٩١ صفحات أيه ١ ، أيه ٢٣ : وملحق خاص : عمليات قتل لدى الحرم الشريف (جبل المعبد » ، جورنال الدراسات الفلسطينية ٢٠ رقم (٢) (شتاء ١٩٩١) ١٣٤ ـ ١٥٩ .

٦٨ ـ جون كيفنز (المشتبه فى قضية كاهانا مسلم مولود فى مصر نيويورك تايمز ٧ نوفمبر ١٩٩٠ صفحة ب ١٣ .

المزارعين الفلسطينيين من كبار السن مصرعهما بالقرب من الطريق الجانبى لمدينة نابلس بالضفة الغربية ، وذلك فيما يبدو إنتقاما لمقتل كاهان . وهكذا استمرت دوامة العنف التى كان يشجعها كاهان حتى بعد وفاته . وقد وصف أحد الصحفيين فى صحيفة نيويورك تايمز حياة كاهانا بأنها « مشاعر متشابكة من الغضب والكراهية » ، وأشار إلى مقتله بأنه نتاج « لتراث الكراهية » (٦٩)

بيد أن مشاعر كاهانا الحقيقية لم تكن متجهة إلى « الغضب والكراهية » بل إلى القومية اليهودية التى ترتدى وجوها عديدة . إذ أن شكلها المعتدل ذلك هو الذى يناصره زعماء كل من ليكود وحكومة حزب العمل الإسرائيلى الراهنة . إذ يؤكدون على اليهودية كقوة موحدة فى إسرائيل دون إعتناق الفكرة التى تقضى بأن إقامة دولتهم هو فى حد ذاته عمل دينى تخليصى . وعلى الطرف الأخر تقف القومية الدينية المؤمنة بعودة المسيح والتى يمثلها كوك وكاهانا وسالومون وجوش إيمونيم . إذ يعتقدون أن إقامة دولة يهودية حقيقية ليست إجراء دينيا رمزيا فحسب بل انه خطوة حاسمة أيضا نحو تخليص العالم بأسره . إنهم قوة صغيرة ولكنها فعالة ذلك أنهم يؤمنون بأنهم يملكون القدرة على تغيير مجرى التاريخ .

انتفاضة اسلامية
ثورة داخل الثورة الفلسطينية

يطرح صراع المقاومة الإسلامية فى الأراضى الفلسطينية التى تحتلها إسرائيل نموذجا آخر لمحاولة تفجير ثورة دينية فى الشرق الأوسط : حركة دينية داخل حركة مستقلة علمانية . وتقع الحركة فى شرك المواجهة بين الإسرائيليين والقوميين الفلسطينيين العلمانيين . إذ على مستوى واحد فإن المواجهة الفلسطينية الإسرائيلية هى صراع بين دولتين ـ دولة إسرائيل والكيان الفلسطينى المحتل ، المعترف بها فى بعض أجزاء من العالم فإنها دولة علمانية منفصلة . غير أنه وراء هذه المواجهة يكمن نزاع بين دينين ورؤيتين دينيتين لما ينبغى أن تكون عليه أرض فلسطين . وفى هذا النزاع فإن القوميين الإسلاميين فى فلسطين يلعبون دورا أكثر حسما من ذلك الدور الذى يلعبه العلمانيون فى منظمة التحرير الفلسطينية .

ويختلف كل من النشيطين اليهود الإسرائيليين والمسلمين الفلسطينيين مع زعمائهم العلمانيين حول ما إذا كان الصراع بين إسرائيل وفلسطين هو صراع سياسى فحسب ، إن النشيطين الدينيين ينظرون إليه بوصفه مسألة دينية واضحة . ومن ثم فإنهم يخوضون صراعا مزدوجا : ضد نظرائهم النشيطين على الجانب الآخر وضد زعمائهم العلمانيين ، وفى إسرائيل فإن التطرف الدينى يمثله القوميون الخلاصيون مثل كاهانا وجوش إيمونيم وداخل الحركة الفلسطينية فإن جماعة تسمى حماس هى التى تقود الجانب الدينى للصراع .

---

٦٩ ـ « تراث الكراهية » نيويورك تايمز ٧ نوفمبر ١٩٩٠ صفحة ايه ٣٠ .

وحماس حركة سرية ـ وهى فى الواقع إئتلاف من عدة حركات ليس لها زعيم واحد . وأبرز أولئك المرتبطين بالحركة عدة شخصيات دينية منهم الشيخ عبد العزيز عودة والشيخ أسعد بياض التمامى وهو مقيم فى مدينة الخليل وكان يعمل واعظا فى المسجد الأقصى بالقدس والشيخ أحمد ياسين من غزة (٧٠) . ويرأس ياسين ، الذى يعتبر زعيما ملهما ومؤثرا ، الجمعية الإسلامية التى على صلة بالفعل بكافة المساجد فى غزة وفى وسعه الحصول على نسبة من خمسة وستين إلى خمسة وسبعين من أصوات الطلبة فى الجامعة الإسلامية بغزة(٧١) . ويزعم ياسين أنه هو ورفاقه المسلمين هم الذين فجروا شرارة الإنتفاضة ، تلك الإنتفاضة الشعبية المضادة للإحتلال الإسرائيلى لغزة والضفة الغربية (٧٢) .

ورغم أن ياسين معوق بدنيا ويتعين حمله من مكان لمكان فإننى عندما زرته فى عام ١٩٨٩ فى منزله الصغير الذى يقع فى مشارف مدينة غزة كان محاطا بالمعجبين والمساعدين الذين قدموا لتلقى نصائحه . وجلسوا على البساط فى حجرة إستقبال بسيطة مجاورة لحجرة نومه يستمعون باهتمام لكلام مرسل من الشيخ ينساب بلا ترابط وبين الفينة والأخرى يقطع حديثه الطويل عن شرور الإحتلال الإسرائيلى وفضائل المجتمع الإسلامى سؤال يطرح أو أداء لفريضة الصلاة ، التى يؤديها ياسين بصعوبة بالغة ويترنح إلى الأمام والخلف وهو يتلو آيات من القرآن . بيد أن ذهنه صاف ووجهات نظره الخاصة بالشئون السياسية الراهنة واضحة تمام الوضوح .

وقد وصف ياسين حركته للمقاومة الإسلامية بأنها قلب المعارضة ضد إسرائيل . وقال إن فكرة وجود حركة تحرير علمانية لفلسطين هى فكرة مضللة للغاية نظرا لأنه « لا وجود للدولة العلمانية فى الإسلام » (٧٧) . ورغم أنه يؤيد ياسر عرفات بصورة إسمية ، فإنه قال إنه ينتهج سياسة الإنتظار والترقب تجاه منظمة التحرير الفلسطينية . وهو يشير إلى عرفات قائلا « الرئيس عرفات » ومضى يقول أنه عقب تحرير فلسطين ، « فإن الشعب سوف يقرر » ما إذا كان ينبغى إقامة دولة إسلامية (٧٤) . ومن الواضح أن ياسين على ثقة بأن الشعب سوف يؤيد إقامة دولة إسلامية .

بيد أن زعماء منظمة التحرير الفلسطينية ليسوا على ثقة مثل ياسين بنتيجة التصويت ، إذا

---

٧٠ ـ إنظر مقال إيلى ريكيس « التأثير الإيرانى على حركة الجهاد الإسلامية فى قطاع غزة » ، فى كتاب ديفيد ميناشرى « الجمهورية الإيرانية والعالم الإسلامى » (بولدر ، كولوميا : ويست فيوبريس ، ١٩٩٠) . تم نشر مقتطفات من هذا المقال تحت عنوان « نمو الخومينية فى غزة » فى مجلة جيروزاليم بوست فى ٢٦ يناير ١٩٩١ ، صفحة ١٢ .

٧١ ـ ليجران « لحظة محددة » ٧٢ .

٧٢ ـ حديث مع ياسين .

٧٣ ـ حديث مع ياسين .

٧٤ ـ حديث مع ياسين .

وصل الأمر إلى هذا الحد (٧٥) . وتحاجهم عصبية بالغة حيال تحدى حماس لشرعيتهم . وقبل السماح لى بمقابلة ياسين أوقف ممثلو منظمة التحرير الفلسطينية فى غزة سيارتى وألحوا على أن يقودنى السائق لمعسكر للاجئين موال لمنظمة التحرير الفلسطينية حيث يمكننى الإستماع إلى وجهة النظر الفلسطينية الأخرى . وفى مناسبة أخرى أكد لى فتحى عرفات شقيق ياسر عرفات « أن نسبة صغيرة فحسب من الفلسطينيين يؤيدون قيام دولة إسلامية » (٧٦) . وهو يشعر بأن الدين ينبغى أن يكون مسألة شخصية . وقال انه لا يريد لابنته أن ترتدى الحجاب الإسلامى ولكنه سيحترم حق الآخرين فى ذلك إذا أرادوا . ومع هذا أكد أن الحركة ديمقراطية : أى أنه إذا صوت الشعب الفلسطينى لصالح قيام دولة إسلامية فإنه سوف يؤيده (٧٧) .

ومعظم الفلسطينيين مشتتون بين هاتين الرؤيتين المتنافستين لفلسطين المستقلة . ويشعر بعض المراقبين بأن الأمر سوف يصبح سباقا شديدا إذا كانت القضية هى القومية الإسلامية . ويتردد أن مؤيدى حماس يشكلون غالبية فى غزة ، وهناك تأييد هائل للقومية الإسلامية فى الضفة الغربية كذلك (٧٨) . ومع هذا فإنه من العسير قياس هذا النوع من التأييد نظرا لأن العديد من الفلسطينيين متأثرون بعرفات مثل تأثرهم بياسين . إذ قال أحد زعماء الطلبة الفلسطينيين الذى يدرس الدين الإسلامى فى القاهرة « إن التمييز بين منظمة التحرير الفلسطينية وحماس هو تمييز مصطنع . ولابد أن نتحد الآن ضد عدو مشترك ، وغدا عندما نتحرر يكون بوسعنا مناقشة خلافاتنا » (٧٩) .

ولاتزال الخلافات هائلة . إذ أن عرفات يتوقع أن تكون فلسطين دولة قومية حديثة ، دولة ترتكز إلى حد كبير على النموذج العلمانى الغربى ، فى حين أن ياسين يعتقد « أن الشريعة ينبغى أن تكون هى الأساس الوحيد للسياسات الإسلامية » (٨٠) . ورغم أن ياسين معجب بثورة الخومينى

٧٥ ـ كان عدد كبير من إئتلاف منظمة التحرير الفلسطينية يتوقون لتفادى المواجهة بين العناصر الدينية والعلمانية واستخدام أيديولوجية الإسلام من أجل صالحهم هم . أنظر على سبيل المثال ماتى ستينبرج « منظمة التحرير الفلسطينية والأصولية الإسلامية الفلسطينية » مجلة جويش كوارترلى (خريف عام ١٩٨٩) ٣٧ ـ ٥٤ .

٧٦ ـ حديث مع الدكتور فتحى عرفات رئيس الهلال الأحمر الفلسطينى فى القاهرة ، ٣٠ مايو ١٩٩٠ .

٧٧ ـ حديث مع عرفات .

٧٨ ـ أظهر إستطلاع للرأى أجرى فى عام ١٩٩١ أن حماس تحظى بتأييد ١٨٪ من سكان غزة ، فى حين أن تأييد الجماعة الإسلامية المتطرفة الأخرى ، والجهاد الإسلامية ، يتراوح ما بين ٥٪ و ١٠٪ : أى النسبة الكلية ٢٥٪ . ووصف زعيم لحركة حماس إستطلاع الرأى هذا بأنه « هراء » وزعم أنهم يحظون بتأييد ٦٠٪ فى غزة و ٥٠٪ فى الضفة الغربية . « توضح عمليات المسح أن تأييد المتشددين المسلمين أضعف مما هو معتقد » ، ميد ايست ميرور ، ٧ مايو ١٩٩١ صفحة ٣ .

٧٩ ـ حديث مع صالح زملوط ، زعيم طلبة جماعة فتح فى منظمة التحرير الفلسطينية فى جامعة الأزهر ، القاهرة ٢٧ مايو ١٩٩٠ .

٨٠ ـ حديث مع ياسين

فى إيران او يقدر الحكم الإسلامى المحافظ فى السعودية ، فإنه ينتقد كل من الإيرانيين والسعوديين . وأكثر من تأثر بهم ياسين الزعماء القوميين الإسلاميين فى دولة مصر المجاورة .

ورغم أن المنظمات الإسلامية المتطرفة مثل حماس هى منظمات جديدة تماما فى منظمة التحرير الفلسطينية ، فإن فكرة قيام فلسطين إسلامية تلوح منذ عدة سنوات . إذ أنه إبان السبعينيات عندما كانت منظمة التحرير الفلسطينية تدعم سلطتها بين مختلف حركات المقاومة الفلسطينية ، إقترح بديل إسلامى للمنظمة : يكون حركة موحدة ترسى إستراتيجيتها الأيديولوجية والسياسية على أساس القيم الإسلامية التقليدية (٨١) . وكانت إحدى الجماعات المكونة للحركة التى لم تستمر لأمد طويل نسخة فلسطينية للاخوان المسلمين . وهذه الجماعة ، التى كان يعمل فيها ياسين بنشاط ، قريبة الصلة بنظريتها فى مصر . بيد أنها ظلت لسنوات عديدة لا تلعب دورا هاما فى السياسات الفلسطينية .

وإبان الثمانينيات بدأ النشيطون الفلسطينيون الإسلاميون المرتبطون بالاخوان المسلمين يفقدون صبرهم من موقفها الهادىء ومن ثم إنفصلوا عنها لتشكيل عدة جماعات جديدة . وأصبح الشيخ ياسين رئيسا للمجمع الإسلامى الذى كان على صلة بجماعات كونفيدرالية أخرى معروفة بإسم الجهاد الإسلامى التى كان يرأسها الشيخ عودة (٨٢) . وفى عام ١٩٨٣ تورطت الجهاد فى قتل مستوطن إسرائيلى شاب فى الأراضى المحتلة . وفى شهر أكتوبر من عام ١٩٨٤ تم إلقاء القبض على الشيخ ياسين ورفاقه وزج بهم فى السجن بتهمة حيازة أسلحة لإستخدامها « لتدمير إسرائيل وإقامة دولة إسلامية » (٨٣) . وفى عام ١٩٨٦ وعقب الإفراج عن ياسين ومعتقلين آخرين عن طريق عملية لتبادل المسجونين ، شنت الجهاد الإسلامية مجموعة من العمليات العسكرية الجديدة إستهدفت ضباط الجيش الإسرائيلى ، وفى غزة بصفة خاصة قتل عدد من الجنود الإسرائيليين حيث يتركز أعضاء الجهاد . ومن ثَم تم إعتقال عودة وطرده من البلاد (٨٤) . وفى الوقت نفسه بدأت المقاومة الإسلامية تنظيم الفلسطينيين فى خارج الأراضى التى تحتلها إسرائيل . وتم توزيع بيانات فى باريس ولندن وبدأت مجلة الإسلام وفلسطين فى الصدور فى قبرص مع

٨١ ـ أنظر جان فرانسوا ليجران « الإسلاميون وقيثارة القومية الفلسطينية داخل الأراضى التى تحتلها إسرائيل ، » معهد العلوم السياسية الفرنسية ٣٦ ، رقم ٢ (أبريل ١٩٨٦) ٢٢٧ ـ ٢٤٧ ، وافراه زيلبرمان « حماس : سفر رؤيا الآن . جريدة جيروزاليم بوست ويكلى ١٢ يناير ١٩٩١ ص ١١ .

٨٢ ـ جان فرانسوا ليجران « الحركة الإسلامية والإنتفاضة » . فى كتب جمال ر . نصار وروجر هيكوك « الإنتفاضة : فلسطين فى مفترق طرق » (نيويورك : بريجر ، ١٩٩٠) ، ١٧٧ . « ولحظة محددة » ، ٧٢ ـ ٧٣ ، يعرف ليجران فتحى شقاقى ، وهو صيدلى من رفح ، بأنه القائد العسكرى للجهاد الإسلامية ، وعودة هو الزعيم الروحى .

٨٣ ـ ليجران ، « الحركة الإسلامية » ، ١٧٧ .

٨٤ ـ المرجع السابق .

توزيعها فى كافة أرجاء أوروبا والولايات المتحدة . وأوردت المجلة عنوانا بريديا لها فى تامبا بولاية فلوريدا ، إلى جانب مكتبها الرئيسى بقبرص[٨٥] .

وشهد الشهر الأخير من عام ١٩٨٧ بداية الإنتفاضة ، وهى إنتفاضة شعبية لم ترتكز على أسلحة متطورة كتلك التى يستخدمها كادرات على درجة عالية من التدريب بل إعتمدت على الحجارة والمتاريس وأى مواد أخرى يكون بوسع الفلسطينيين العاديين إستخدامها فى مقاومتهم للإحتلال الإسرائيلى . وكانت هذه الإنتفاضة تحولاً مثيرا فى نضال التحرير . ولايرجع ذلك إلى أن بساطة الأسلحة قد مكنت حقا أى فلسطينى من الإشتراك فى الإنتفاضة فحسب وإنما نظرا لأن أسلوبها الشعبى قد أضفى على القضية صورة حملة مقدسة وأخلاقية وليس مؤامرة إرهابية . كما أنها غيرت أيضا طبيعة المقاومة الإسلامية . ونظرا لأن الإنتفاضة حملة شعبية وأخلاقية فإنه كان من السهل أن تتوافق مع دين الأفراد وزعماء الدين . وظهرت حركة المقاومة الإسلامية حماس فى وقت متزامن تقريبا مع ظهور الإنتفاضة ، ورغم أنه ليس ثمة شك فى أن هناك علاقة بين الإثنين ، فإنه يثور بعض الجدل حول تفاخر ياسين بأنه هو والنشيطون الإسلاميون الآخرون هم الذين أشعلوا شرارة الإنتفاضة . ومن المحتمل أيضا أن تكون الإنتفاضة قد خلقت حماس . إذ أنه بدون الإنتفاضه ماكان لحركة إسلامية نشطة من خارج منظمة التحرير الفلسطينية أن يكون لها وجود .

إن كلمة حماس هى إختصار الإسم الرسمى للحركة وهو حركة المقاومة الإسلامية . وقد ظهر إسم حماس على الملا لأول مرة فى بيان تم توزيعه فى منتصف شهر فبراير عام ١٩٨٨ وكان ذلك البيان واحدا من سلسلة ظهرت وقت بدء الإنتفاضة فى شهر ديسمبر من عام ١٩٨٧ ، غير أنه لم يكن من الواضح ما إذا كان الاخوان المسلمون ومنظمة الجهاد أو بعض الجماعات الأخرى هى التى وراء هذه البيانات الأولى . ويشير جان فرانسوا ليجران أن ياسين أو الأخوان المسلمين لم يشتركوا فى إصدار البيانات الأولى أو إشتركوا فى الإنتفاضة غير أنهما إنضما إلى قطار الإنتفاضة فى شهر فبراير عام ١٩٨٨ فقط[٨٦] . وقد وصف بيان فبراير الذى ذكر إسم حماس الحركة بأنها « الذراع القوية لرابطة الاخوان المسلمين [٨٧] . ومع هذا فإنه من المحتمل أن تكون حماس تشير إلى مرحلة جديدة فى حركة المقاومة الإسلامية ، حركة إتحد فيها النشيطون الإسلاميون الفلسطينيون المتطرفون تحت زعامة الاخوان المسلمين القديمة التى كانت تتخذ من غزة مقرا لها بهدف أن تقفز إلى زعامة الإنتفاضة .

وتضع حماس أيديولوجية الإسلام ومنظمة المسجد فى خدمة الإنتفاضة . وقد وصف الصراع

٨٥ ـ المرجع السابق ، ١٧٦ ، أدين بالإمتنان للدكتور إفراه زيليرمان من القدس لتقديمه لى عدد من نسخ « الإسلام وفلسطين » ، التى كانت بحوزته .

٨٦ ـ ليجران « الحركة الإسلامية » ١٨٢ .

٨٧ ـ نقلا من المرجع السابق .

بين الفلسطينيين والإسرائيليين فى عبارات تؤمن بالبعث مثل « حرب بين الخير والشر »[٨٨] . وتم تشكيل اللجان فى المساجد لتقديم تعليم بديل عندما تغلق المدارس بسبب الإنتفاضة وتتولى لجان المسجد الأخرى جمع الزكاة لمساعدة ضحايا الإنتفاضة . ومعظم زعماء حماس يحملون ألقابا دينية . وتبرز البيانات التى تصدرها الحركة موقفها على أساس معتقدات وتقاليد إسلامية وتضع حتى أكثر القضايا السياسية خصوصية تحت ضوء دينى . وتتضمن البيانات نقدا للحلول الوسط التى توصل إليها الدول العربية مع المواقف الإسرائيلية والأمريكية وتطالب بالقيام بإضراب عام للإحتجاج على رعاية الأمريكيين لجهود السلام ، وفى شهر أغسطس من عام ١٩٨٨ نشرت حماس ميثاقا من أربعين صفحة تطرح فيه رؤيتها لدولة فلسطينية إسلامية وأشار البيان ضمنا إلى أن السبيل الحقيقى الوحيد هو رفض الأيديولوجية العلمانية وإستراتيجية المصالحة التى تنتهجها منظمة التحرير الفلسطينية وشن حرب جهاد مباشرة ضد إسرائيل[٨٩] .

ولم تشعر منظمة التحرير الفلسطينية بالإرتياح من بيان حماس بالإستقلال عنها ، وبدت طوال شهر أو نحو ذلك تتنافس هى وحماس لكسب التأييد الشعبى . وأعلنتا عن إضرابات عامة فى أوقات مختلفة ، ورغم أن الاضرابات التى دعت إليها حماس كانت فى العادة أصغر فإن الحركة قد نجحت بصفة خاصة فى كسب التأييد فى غزة وأخذت شعبيتها فى التزايد فى مدن الضفة الغربية مثل نابلس ورام الله وبيت لحم والخليل . وفى نهاية شهر سبتمبر عام ١٩٨٨ سوت حماس ومنظمة التحرير الفلسطينية خلافاتهما بصورة مؤقتة على الأقل ، وعلى مدى عدة أشهر لاحقة كانت الجماعتان تدعوان لمعظم الإضرابات العامة فى آن واحد .

وربما أسهمت الحكومة الإسرائيلية فى تحفيز مشاعر الشك المتبادلة التى أفسدت العلاقة بين حماس ومنظمة التحرير الفلسطينيه . وخلال الشهور الأخيرة من عام ١٩٨٨ ، وفى الوقت الذى زج فيه بأعضاء المنظمة فى السجن ، ظهر الشيخ ياسين وهو يتحدث فى التليفزيون الإسرائيلى . وسرت شائعات تفيد بأن الحكومة الإسرائيلية تتسامح مع حماس ، نظرا لأنهم يضعون عراقيل اسلامية فى طريق المنظمة بيد انه مع حلول منتصف عام ١٩٨٩ إتضح أن زعماء حماس من الخطورة بحيث لا يمكن تجاهلهم . وقامت الحكومة الاسرائيلية بإعتقال العديد منهم ، من بينهم الشيخ ياسين الذى تحددت إقامته فى منزله .

ورغم القمع الذى تعرض له زعماء حماس ، فإنها لم تختف . وإنتشرت رسالتها عن طريق نشرات سرية وجرائد مثل جريدة السبيل . ولأسباب عديدة إستمرت حركة المقاومة فى فلسطين فى النمو . ويرجع ذلك إلى سبب واحد الا وهو أنه كلما إستمرت الإنتفاضة إزداد عدم إرتياح الشعب

٨٨ ـ المرجع السابق ١٨٣ .

٨٩ ـ ريفين باز « ميثاق الإسلاميين وأهميته ـ تحليل وترجمة (تل أبيب ، مركز ديان ، جامعة تل أبيب ١٩٨٨) .

٩٠ ـ أبلغنى زيليرمان بهذه الشائعات فى لقائى معه ، أنظر أيضا ليجران « الحركة الإسلامية » ١٨٥ . خلال الشهور الأولى من عام ١٩٨٩ سمح لياسين بالتحدث مع الصحفيين والأجانب مثلى .

الفلسطينى من زعامة المنظمة الرسمية . وفضلا عن ذلك فإن صفوة المنظمة من المتعلمين كانوا غالبا فى منأى عن الجماهير – ويعيشون بعيدا كما فى حالة أولئك الذين فى المنفى – فى حين شكل الزعماء الإسلاميون جزءا من المجتمعات المحلية وكانوا فى متناول اليد . وبالإضافة إلى ذلك فإن حشود القوات الأمريكية التى إتجهت إلى السعودية فى عام ١٩٩٠ عقب غزو صدام حسين للكويت قد إعتبرها العديد من الفلسطينيين تهديدا مباشرا لهم . وإستعادت الإنتفاضة شبابها ونمت معها مشاعر تشير إلى أن موقف المنظمة التصالحى لا يجدى وأن مزيدا من العمل المباشر أمر ضرورى .

ووصلت هذه المشاعر إلى ذروتها بحدث ثان وقع فى عام ١٩٩٠ وهو مواجهة أكتوبر التى وقعت على جبل المعبد . وأصبح جبل المعبد رمزا يزداد أهمية فى كفاح مقاومة حماس . وعلى عكس منظمة التحرير الفلسطينية ، التى تعتنق فقط الرؤية اليوتوبية للدفاع عن عاصمة فلسطينية ، فإن حماس لديها رؤية حقيقية الا وهى قبة الصخرة والمسجد الأقصى . وأصبح الدفاع عن الحرم المقدس وتطهيره من النفوذ « الأجنبى » (الإسرائيلى) موضوعا رئيسيا فى بيانات حماس . وأصبح الجبل المقدس أيضا موقعا هاما لتجنيد الشباب الفلسطينيين الرجال من القدس من أجل القضية – وعدد كبير منهم أعضاء سابقون فى عصابات الشوارع . وإنضم كثير منهم إلى حركة حماس فى طقوس ليلية مثيرة عند قبة الصخرة (٩١) . إذ عندما أعلن الإسرائيلى النشيط جيرشون سالومون ورفاقه عن مسيرتهم إلى جبل المعبد ووضع حجر الأساس لمعبد جديد ، نشط زعماء حماس وقاموا بنشر الكلمة بين أتباعهم الشباب بأن الوقت قد حان للدفاع عن الدين ضد الغزاة الإسرائيليين . وما حدث آنذاك ، كما أوردت فى الجزء السابق من هذا الفصل ، كان واحدا من أشد حوادث الإنتفاضة سفكا للدماء .

وقد إستفادت حماس من هذا الحادث إلى أقصى حد . اذ كان لمواجهة جبل المعبد تأثير مباشر فى تدعيم سلطة حماس فى القدس العربية والضفة الغربية . وأوضحت بصورة قوية أن الكفاح الفلسطينى لايدور حول الأرض والحقوق السياسية فحسب وإنما حول الدين أيضا . وقد أوضح الزعماء فى أحد بياناتهم « أن مذبحة الأقصى أظهرت أن قتالنا مع الصهيونية هو قتال بين الإسلام واليهودية »[٩٢] . وفضلا عن ذلك فقد أوضحت أن أعضاء المقاومة الدينية سوف يبذلون أرواحهم من أجل الدفاع عن الدين فى وقت يقف فيه مواطنوهم الأكثر علمانية بدون حراك .

وقد أشارت عدة أحداث عنف إشتركت فيها حماس خلال شهرى نوفمبر وديسمبر من عام ١٩٩١ إلى أن الحركة قد إزدادت جرأة وإقداما أو أن الأشخاص الأكثر جرأة ينضمون إلى الحركة ويناصرون قضيتها وكأنها قضيتهم هم . وفى كلا الحادثين تم تحول ملموس فى موقف حماس الأولى . إذ أنه خلال هذين الشهرين لقى ثمانية إسرائيليين على الأقل مصرعهم على يد المهاجمين

---

٩١ – لقد وصفت صحيفة السيل فى شهر أبريل عام ١٩٨٩ هذه الطقوس التى يطلب فيها من الشباب من الرجال النوم بجوار قبة الصخرة طوال الليل .

٩٢ – بيان ٦٦ ، ٣١ أكتوبر ١٩٩٠ ، نقل فى كتاب ليجران « لحظة محددة » ، ٨٣ .

المنضمين لحماس . وعقب طعن ثلاثة عمال إسرائيليين بالمدى فى يافا فى منتصف ديسمبر ، تردد أنه تم إلقاء القبض على ما يقرب من ألف فلسطينى مشتركين مع حماس[٩٣] . وشمل هذا العدد ستمائة شخص من غزة ومائتين آخرين من الضفة الغربية . وكان من بينهم عبد العزيز الرنتيسى ، زميل الشيخ ياسين ، الذى وصفته صحيفة نيويورك تايمز « بأنه أحد مؤسسى حماس »[٩٤] .

ومع حلول عام ١٩٩١ أصبحت حركة المقاومة الإسلامية منافسا هاما للزعامة الفلسطينية ، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى ضعف سلطة عرفات عقب هزيمة حليف منظمة التحرير الفلسطينية الا وهو العراق فى حرب الخليج . وعلى عكس عرفات ، الذى أدى تأييده المدمر لصدام حسين إلى إفلاس خزائن المنظمة وتقويض التأييد السياسى لها ، فإن زعماء حماس اتخذوا موقفا متحفظا ، ربما لأن حكومة الكويت كانت حتى ذلك الوقت تدعم حماس ماديا أكثر مما كانت تدعم منظمة التحرير الفلسطينية[٩٥] . وعقب حرب الخليج بدأت حماس فى المطالبة بتمثيل أكبر فى المجالس الفلسطينية ، ولأول مرة خلال السنوات الأخيرة تواجه سلطة عرفات تحديات من الزعماء المحليين . ومع حلول منتصف عام ١٩٩١ إشتدت الضغائن الداخلية بين الزعماء الدينيين والعلمانيين الفلسطينيين ضراوة[٩٦] . وبدأ مؤيدو حماس يفوزون فى الإنتخابات فى الضفة الغربية وقطاع غزة كذلك[٩٧] .

وفى عام ١٩٩٢ ، هيمنت محادثات السلام بين الزعماء الإسرائيليين والفلسطينيين على إنتباه معظم الفلسطينيين وبدأت الإنتفاضة تتفسخ وتتحول من إنتفاضة شعبية تضم محتجين مسالمين إلى حد كبير إلى كفاح مسلح تقوده مجموعات صغيرة من الكوادر الشابة . ومن بين هذه المجموعات مجموعات إرتبطت مع منظمة فتح والأفرع الماركسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بالاضافة إلى جماعات مرتبطة بحماس[٩٨] . وإنتهج العديد من زعماء حماس الأكبر سنا سياسة الإنتظار حيال

---

٩٣ – « الإسرائيليون يعتقلون الفلسطينيين فى تعقب للقتلة ، » نيويورك تايمز ، ١٦ ديسمبر ١٩٩٠ ، طبعات دولية صفحة أيه ٥ . ذكرت هذه المقالة أن متحدثا بإسم الجيش الإسرائيلى قال ان عدد هؤلاء المعتقلين ، وفقا لمصادر فلسطينية مبالغ فيها للغاية .

٩٤ – المرجع السابق .

٩٥ – فى العام السابق لحرب الخليج قدمت الكويت ٦٠ مليون دولار لحماس و ٢٧ مليون دولار فقط لمنظمة التحرير الفلسطينية . ليجران « لحظة محددة » ، ٧٩ .

٩٦ – أنظر مقال « إصابة ثلاثة فى إشتباك بين الإسلاميين ومنظمة التحرير الفلسطينية حيث تحولت الضغائن الداخلية إلى أعمال عنف » صحيفة لوس أنجلوس تايمز ٣٠ يونيو ١٩٩١ صفحة أيه ١٠ . حدثت إشتباكات بين حماس وفتح فى معسكر جباليا للاجئين فى غزة ، وفى نابلس بالضفة الغربية . بدأت حركة حماس أيضا تطالب النساء فى غزة بإرتداء الحجاب .

٩٧ – جويل برنكلى « الغرفة التجارية فى الضفة الغربية تصوت لصالح الأصوليين الإسلاميين » نيويورك تايمز ٢٠ يونيو ١٩٩١ ، طبعة دولية صفحة أيه ١٠ .

٩٨ – دانيال ويليامز ، « ثورة عربية : من الحجارة للإنتقام ، » لوس أنجلوس تايمز ٥ مايو ١٩٩٢ صفحة إتش ٤ .

محادثات السلام ، فى حين قاتل الأعضاء الأصغر سنا بعنف ضد أعضاء منظمة التحرير الفلسطينية الذين كانوا يؤيدونها(٩٩) . وتساءل مؤيدو حماس حول مدى إدراج القانون والزعامة الإسلامية فى التسوية التى سيتم التوصل إليها فى نهاية الأمر مع الإسرائيليين .

وقد مال المتفاوضون إلى تأييد وجهة نظر حماس وأصبحت حماس عنصرا هاما فى الكفاح الفلسطينى ، حيث تنطوى على دلائل تشير إلى الأسلوب الذى تخوض به ذلك الصراع . وعلى مستوى واحد هناك مشكلة من يقود الحركة : إذ أن زعامة حماس تنحدر من أفقر المناطق أو القرى والمدن . ومثل الثورة الإسلامية فى ايران فإن قوة الدفع للكفاح كانت تتمثل فى زعامات محلية غير متعلقة . وعلى مستوى آخر فإن حماس تحدد نوع الحركة الفلسطينية التى يتعين وجودها ونوع الدولة الفلسطينية الجديدة التى ينبغى أن تظهر إلى الوجود . وقد رأى الشيخ عودة فى تقوية الطابع الإسلامى للإنتفاضة « دليلا من الله إلى الأفراد يؤكد لهم أنهم فى حاجة إلى الاسلام ليكون محورا لحياتهم »(١٠٠) . ويتحدى هذا الإتجاه بقوة إحتكار منظمة التحرير الفلسطينية للسلطة . إذ رغم أن الشيخ ياسين يعترف بأن أية حكومة فلسطينية علمانية يمكن أن تمضى الى حد بعيد فى المساعدة لحماية القيم الإسلامية فى فلسطين . فإنها لا يمكن أن تمضى إلى حد بعيد بما يكفى . إذ أنها فى النهاية سوف تكون شكلا غير شرعى للحكومة ويرجع ذلك كما قال ياسين والعديد من أتباعه فى حركة حماس إلى أن الدولة الفلسطينية الحقيقية الوحيدة هى دولة إسلامية » ، ويعنى ذلك الإلتزام الكامل بالشريعة وقواعدها الأخلاقية(١٠١) .

ومن ثم فإن النشيطين الفلسطينيين يشتركون فى بعض الآراء مع نظرائهم فى إيران ومصر وإسرائيل وأماكن أخرى فى الشرق الأوسط وأنهم لايجمعون على معارضة القومية العلمانية فحسب ، وإنما يتفقون على الجهود التى يبذلها الزعماء العلمانيون لطرح حلول وسط فاترة مع الدين . وكل يقدم نمطه الخاص للاحتجاج الدينى : إذ حققت الحركة الشيعية فى ايران ثورة كاملة وتجمع الحركة الإسلامية السنية فى مصر بين تطرف يتسم بالعنف مع تدابير غير عنيفة ، وتحاول محاولات اليمين الدينى فى إسرائيل دفع دولتهم الدينية إسميا فى اتجاه الإلتزام الدينى أكثر فأكثر . ويحاول الجناح الإسلامى لحركة التحرير الفلسطينية تغيير الطريق الذى كانت تسلكه حركة علمانية وحيدة . ورغم أن الطريق الخاص الذى سلكته كل حركة خاصا بها ، فإن نمط الإصلاح الدينى الذى توضحه كل حركة قد تكرر فى الحركات التى تنادى بالقومية الدينية فى أماكن أخرى من العالم .

---

٩٩ – دانيال ويليامز « الهدوء الفلسطينى مجلة لوس أنجلوس تايمز ٧ يونيو ١٩٩٢ صفحة ٥٣ .

١٠٠ – حديث مع عودة تم طبعه فى نشرة الإسلام وفلسطين (ليماسول ، قبرص يونيو ١٩٨٨) .

١٠١ – حديث مع ياسين .

الفصل الرابع

الاهداف السياسية للدين : جنوب آسيا

بالرغم من جذب الثورة الإسلامية فى إيران إهتمام العالم ، إلا أن نمط الثورة الدينية السائدة فى مصر – وإلى حد ما فى إسرائيل – يمثل الإتجاه الغالب للثورات الدينية . ومثلما يحدث فى مصر ، يعمل النشطاء الدينيون فى أماكن كثيرة من العالم ، ضد الزعماء الذين يبدون أمامنا ، معتدلين ، ومتعاطفين تجاه الدين : هؤلاء هم الوطنيون العلمانيون ذوو النزعة الغربية ، ممن يؤمنون من الناحية الشكلية على الأقل ، بالدين السائد فى وطنهم ، ولكنهم يتفادون إعتبار بلادهم دولة دينية . ويمنعهم عن القيام بذلك ، إلى حد ما ، الأقليات الدينية القوية ، ومبادئهم الخاصة بهم . إذ أصبحوا يعتقدون أن الوطنية العلمانية ، تحدد الأمة الحديثة . وعمل النشطاء الدينيون فى جنوب آسيا ، بصورة مكثفة ، مثل نظرائهم المصريين ، ضد تلك المفاهيم العلمانية للوطنية الحديثة . واحتقروا علمانية زعمائهم ، وقللوا من شأن ممارساتهم الدينية العلنية . ويكمن الفارق الكبير ، فى أن معظم شعوب جنوب آسيا ليسوا مسلمين ، فهم من الهندوس والسيخ والبوذيين .

وربما إستخدم النشطاء الدينيون فى جنوب آسيا ، أكثر من أقرانهم فى الشرق الأوسط ، مجموعة كبيرة متنوعة من الإستراتيجيات من أجل التغيير . وكانت أهدافهم فى بعض الأحيان ، الأحزاب السياسية التقليدية ، وفى أحيان أخرى ، كانت العملية السياسية ذاتها ، أو الثقافة السياسية ، هى التى تشكلها . ولا ينطبق هذا التنوع فقط على النشيطين فى العقائد الثلاث التى تتناولها الدراسة فى هذا الفصل – القومية الهندوسية ، والإنفصاليين السيخ فى الهند ، والوطنيين السنهاليين فى سريلانكا – ولكن أيضا على أعضاء الحركات الأخرى فى جنوب ، وجنوب شرقى آسيا .

وفى جنوب آسيا ، إنضمت إلى الأحزاب الإسلامية فى الباكستان ، مثل جماعة علماء الإسلام ، وجماعة علماء الباكستان ، بعض الجماعات السياسة الإسلامية الأكثر تطرفا ، وضمت أحد الإئتلافات المتزمتة فى أقليم البنجاب الباكستانى ، الجبهة الإسلامية الديمقراطية (إسلامى جمهورى إتحاد) ، التى عارضت حكم بينظير بوتو ، وكانت عاملا حاسما فى هزيمتها فى إنتخابات عام ١٩٩٠ . ومنذ ذلك الحين ، أصبح إضفاء النزعة الإسلامية على السياسات ، من المفاهيم الرئيسية . وأصبحت الشريعة الإسلامية ، القانون السائد فى البلاد ، وتم إلغاء القوانين المدنية

أن تصبح الباكستان ، أكبر نموذج مقبول ، وأكبر قاعدة تأييد لعلمانية . ويخشى المراقبون من ان تصبح الباكستان ، اكبر نموذج مقبول ، وأكبر قاعدة تأييد للثوريين الإسلاميين فى دول وسط آسيا المجاورة . وعلى أية حال تردد المسئولون الباكستانيون إثر إنقلاب عام ١٩٩٢ فى كابول فى عمل أى شىء يؤدى إلى تشجيع المتطرفين المسلمين فى أفغانستان(١) . وفى بنجلاديش أجبرت الضغوط المتزايدة من جانب الأحزاب السياسية الإسلامية ، الحكومة على تقليد الباكستان وإعلان تأييدها العلنى لفكرة أن بنجلاديش دولة إسلامية . وفى نيبال ، أدى تأثير النشطاء الدينيين الهندوس على اللجنة التى شكلت فى عام ١٩٩٠ ، لصياغة دستور ديمقراطى جديد ، إثر تنازل الملك بيرندرا ، إلى إعلان رئيس اللجنة ، بأن نيبال لن توصف بأنها علمانية ، وقال « فى اللحظة التى نعلن فيها قيام دولة علمانية ، سوف تندلع الإضطرابات الدينية »(٢) .

وفى جنوب شرقى آسيا ، كان الرهبان البوذيون فى ميانمار (بورما سابقا) ، ضمن زعماء مظاهرات عام ١٩٨٨ ، ضد برنامج الحزب الاشتراكى الحاكم فى بورما ، كما يواصل كثير من الرهبان المشاركة فى الحركة الثورية السرية ، السائدة على طول حدود ميانمار وتايلاند . وفى كمبوديا ، أدت إتفاقية السلام فى عام ١٩٩١ ، إلى موجة من النشاط البوذى ، وساعدت على تعزيز علاقة هون سين رئيس الوزراء ، مع خصمه السابق الأمير نوردوم سيهانوك . وفى تايلاند إشترك الرهبان البوذيون أيضا فى الحركات السياسية ، وكان شاملونج سريمفانج ، زعيم ثورة عام ١٩٩٢ التى أسقطت الدكتاتورية العسكرية ، عضوا فى طائفة بوذية نشطة ، تهدف لإقامة دين قومى جديد فى البلاد . وفى الطرف الجنوبى من تايلاند ، قاتل الثوريون الإسلاميون المرتبطون بالمنظمة المتحدة لتحرير باتانى ، والثورة الوطنية فى باريسان ، من أجل تحرير أقاليم باتانى ، ويالا ، وناراثيوات وساتون . وفى ماليزيا ، يوجد للحزب الإسلامى الماليزى ، والجماعات السياسية الإسلامية الأخرى ، نفوذ ملحوظ على السياسة العرقية الماليزية ، وعادة على حساب الأقلية الطائفية الصينية .

وفى أندونيسيا ، إزدهرت حركة القومية الإسلامية ، دار الإسلام منذ إستقلال البلاد عام ١٩٤٩ . وفى إقليم أسيه ، يعد الإسلام جزءا من الأيديولوجية الإنفصالية . وفى أوائل حقبة

---

١ - بعد الإنقلاب ، طار رئيس وزراء باكستان إلى كابول حيث مدح الحكومة ، وإنتقد خصومها الدينيين ، بقيادة قلب الدين حكمتيار المتشدد ، الذى تؤيده « جماعات إسلامى » الحزب الإسلامى الباكستانى - والتى ردت بسحب تأييدها لحكومة شريف الإئتلافية . مارك بانما « إزدياد القلق إزاء الحكم الإسلامى المتشدد فى كابول » ، لوس انجيلوس تايمز ، ٢٤ مايو ١٩٩٢ ، صفحة ٨ . من أجل خلفية السياسات الدينية فى باكستان ، أنظر أنورسيد « الباكستان الإسلام ، والسياسات ، والتضامن القومى »(نيويورك ، باريجر ، ١٩٨٢) . عزيز أحمد « العلماء والسياسات » . وفى كتاب نيكى ر . كيدى « الدارسون ، والقديسون ، والصوفيون »(بيركلى ، ولوس أنجيلوس ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٧٢) . وممتاز أحمد « الإصولية الإسلامية فى جنوب آسيا : الجماعات إسلامى ، وجماعات التبليغ » . وفى كتاب مارتين مارتى ، ور . سكوت ابلباى « نظرة على الإتجاهات الأصولية (مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٩١) صفحات ٤٥٧ - ٣٥٠ .

٢ - أوبا داياى رئيس المجلس ، كما جاء فى مقال بوب دروجين « الديمقراطية تسيطر فى مملكة الهيمالايا » ، لوس انجيلوس تايمز ٥ أغسطس ١٩٩٠ ، صفحة ٦ من الملحق .

التسعينيات ، زادت الإحتياجات الإسلامية ضد محاولات حكومة سوهارتو ، إنتهاج سياسة علمانية . وفى إنتخابات عام ١٩٩٢ ، حقق حزب التطور المتحد ، إسلامى النزعة ، مكاسب كبيرة على حساب سوهارتو . وفى الفلبين ، حاربت الجبهة الوطنية لتحرير مورو ، عدة سنوات من أجل إقامة دولة إسلامية مستقلة ، أى وطن بانجسامورو ، فى جزيرة مينداناو بجنوب الفلبين . وحظى تدخل الروم الكاثوليك فى سياسات الفلبين ، بالإهتمام فى كافة أرجاء العالم . وأدى تأييد الكاردينال جيمى سين للسيدة كوارزون أكينو ، أثناء الثورة ضد نظام ماركوس فى عام ١٩٨٦ ، إلى ترجيح كفتها ونجاحها ، وكذلك تأكيد الشخصية الكاثوليكية ، للهوية الوطنية . الفلبينية فى الجزر الشمالية .

ومما يثير الإهتمام بخصوص حالات النشاط الدينى فى جنوب ، وجنوب شرقى آسيا ، مدى إصرارها على تحقيق الأهداف السياسية من أجل حل المشاكل الدينية ، أو تدعيم الهوية والقيم الدينية . ويبدو ذلك الإرتباط بالسياسات ، أيضا فى الشرق الأوسط ، حيث تشكلت أحزاب سياسية جديدة بإسم الدين ، وركزت الجماعات الإرهابية على الشخصيات السياسية ، وفى حالة إيران ، صدر دستور جديد قائم على القواعد الدينية . وعلى أية حال ، فإن ضخامة الحركات الدينية فى الهند وسريلانكا تثير القلق . وربما يمثل حزب بهاراتيا جاناتا الهندى ، أكبر حركة قومية دينية فى العالم ، من ناحية العدد . ومستوى العنف فى الحركات الدينية ، يعد كبيرا : يعادل أو يفوق عدد الإغتيالات السياسية بإسم الدين فى جنوب آسيا عددها فى الشرق الأوسط . ولذلك تعد حالات شرق آسيا ، مفيدة من أجل إدراك تنوع الطرق التى يعمل من خلالها الثوريون الدينيون ، فى المجالات السياسية : من حركات حرب العصابات التى تثير الثورة الدينية ، إلى الإشتراك المنظم فى العلميات الإنتخابية كذلك يعد الثوريون الدينيون ، مسئولين عن أعمال الشغب وإنتهاك القوانين والنظام ، من خلال رفضهم التام لشرعية الدولة العلمانية .

القومية الهندوسية القتالية

إتسمت إستراتيجيات القوميين السيخ ومسلمى كشمير الإنفصاليين ، فى كثير من الأحيان ، بالتهور والعنف . ولكن بسبب أن جمهور الناخبين الهندوس يشكلون طائفة الأغلبية فى الهند ، لذلك لجأوا إلى شكل آخر من الإحتجاج : صندوق الإنتخابات . وفى عام ١٩٩١ ، حقق حزب بهاراتيا جاناتا (حزب الشعب الهندى) نجاحا ملحوظا ، فى المعركة الإنتخابية ضد ما وصفه زعيم حزب بهاراتيا جاناتا ، لال كريشنا إدفانى « بالنزعة المرضية العلمانية » ، للسياسيين العلمانيين . وقد فاز حزب بهاراتيا جاناتا بأكثر من ١٢٠ مقعدا ، بحيث أصبح يشكل أكبر حزب معارض فى البرلمان الهندى ، كما حقق السيطرة على العديد من الحكومات المحلية ، ومنها حكومة أوتاربراديش ، أكبر الولايات الهندية . وكانت تلك المكاسب المؤثرة ، تتويجا للجهود القومية الهندوسية طوال قرن من الزمان ، تضمنت حركات الإحتجاج ، والمواجهات الدموية ، مع المسلمين وزعماء الأقليات ، والسياسيين العلمانيين ، كما شملت إقامة منظمات جماهيرية معقدة .

واحد أسباب تعرض الهند لنفوذ القوميين الهندوس ، هى أن الهندوسية يمكن أن تعنى كثيرا من الأشياء . فهى إسم الثقافة الوطنية الهندية ، وطائفة دينية محددة . وفى الهند التقليدية ، لايوجد فارق واضح بين الدين ، والثقافة العامة فى المنطقة : مع أن كلمتى الهند ، والهندوس ، متصلتان لغويا . وصاغ الأجانب كلاهما ، للإشارة للأرض والشعب على جانبى نهر السند[٣] . واليوم ، يستطيع المرء أن يتحدث عن الهندوس ، بوصفهم يشكلون إحدى الطوائف الدينية فى الهند . ويؤكد خبراء الإحصاء ، أن ٨٣٪ من سكان الهند من الهندوس ، و ١١٪ من المسلمين ، و٦ر٢٪ من المسيحيين وحوالى ١٪ من السيخ ، إلى جانب بعض الطوائف قليلة العدد ، مثل اليانيين ، والبارسيين ، واليوذيين . ومع ذلك إعتادت الثقافة الهندية على إحتضان جميع شعوب وأوجه الحياة ، فى شبه القارة الهندية .

وفى الفكر الإجتماعى الهندوسى التقليدى ، يوجد ترابط بين الأبعاد الدينية والسياسية والحياتية . وكل دور إقتصادى أو سياسى فى المجتمع ، بما فى ذلك الدور الملكى ، له مسئولية أخلاقية (دهارما) . والواجب الأساسى للملك ، كما جاء كتاب أرثاساسترا للمفكر السياسى الهندوسى كاوتيليا فى القرن الرابع قبل الميلاد ، هو الحفاظ على السلطة ، وتطبيق المسئولية الأخلاقية (الدهارما) ، فى كافة قطاعات المجتمع[٤] . وتصور الملاحم الهندوسية الكبرى ، الأرباب وهى تقوم بأدوار ملكية وعلى أية حال لم توجد خلال معظم التاريخ الهندى ، أية مملكة مركزية بمفردها ولكن كانت توجد مئات الإمارات الصغيرة ، ونوع من الحكم المحلى يتعلق باللجان النيابية ، يسمى مجالس الخمسة (بانشايات)[٥] . وأتاح غياب الزعامة المركزية ، للحكام المسلمين من آسيا الوسطى وفارس ، بما فى ذلك الأسر المغولية التى حكمت فى الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ، اقامة إمبراطوريات كبرى . وعقد المغول ، ومن بعدهم البريطانيون ، تحالفات مع الملوك المحليين ، ولم يمسوا الهندوسية التقليدية إلا قليلا . وظلت الهندوسية محتفظة بسماتها الثقافية ، إلى حد ما بسبب « تسامحها » — وهو موقف يتيح لها فى الحقيقة ، القدرة على إحتواء المعارضة ، وبالتالى السيطرة عليها . ولما يطلق عليها إينزلاى إمبرى « الأيديولوجية البراهمانية » فى الطبقة العليا الهندوسية ، طريقة تتيح لها إبتلاع وجهات النظر الأخرى وجعلها ملائمة لها[٦] .

٣ - أنظر جون ستراتون هولى « تعريف الهندوسية » ، ويلسون الربع سنوية (صيف ١٩٩١) صفحات ٢٠ - ٣٤ .

٤ - سواء كان يوجد بالفعل أحد المستشارين السياسيين (كوتيليا) للحاكم العظيم كاندرا جوبتا موريا ، موضع خلاف بين الدارسين . وظهر كتاب أرثاساسترا للوجود خلال القرن الثانى عشر الميلادى . ويؤكد بعض الدارسين أن النص يرجع تاريخه لسبعة قرون ، بعد القرن الرابع التقليدى .

٥ - من الصعب تأكيد تاريخ تطور طقوس البانشايات فى الهند ، إلا أن باشام يشرح أحد أشكالها البدائية فى الهند القديمة . ا . ل . باشام « الأعجوبة التى تسمى الهند : دراسة خاصة بثقافة شبه القارة الهندية ، قبل مجىء المسلمين » ، نيويورك ، مطبعة جروف ، ١٩٥٤) صفحات ١٠٢ - ١٠٧ .

٦ - إمبرى « الأيديولوجية البرهمانية (الهندوسية والهويات الأقليمية) ، فى « وصف الهند » ، صفحات ٩ - ٢٧ . ومن أجل طريقة تصنيف الهندوسية الرهمانية أنظر مقالة امبرى « مسألة التسامح الهندوسى فى كتاب » صراع المدن الفاضلة (اليواطوبيا) ، صفحات ١٩ - ٣٧ ومنذ منتصف الستينيات أعلن ليوين ، أن الهندوسية أصبحت الأيديولوجية القومية فى الهند . فان ليوين « المسيحية فى التاريخ العالمى » صفحة ٣٦٥ .

بيد أن الهندوسية لم تبق ثابتة طوال السنين . وأحد التطورات المثيرة ، هو شعبية حركات المحبة المخلصة (البهاكتى) ، التى قادها شعراء شمال الهند القديسون ، أثناء الفترة من القرن الخامس عشر حتى القرن السابع عشر ، وشعراء الملاحم فى جنوب الهند ، الذين عاشوا فى القرون السابقة . ويوصف القديسون بأنهم لا يكترثون بالسياسات ، ولكن لأن أشعارهم تقلل من شأن القيمة الروحية للطقوس والمكانة الإجتماعية ، لذلك يوصفون أحيانا فى الوقت الحاضر ، بأنهم من رواد الإصلاح الإجتماعى ، إلى جانب الإصلاح الفكرى . وكان جوروناناك ، الذى يعتبره السيخ رائدهم ، أحد هؤلاء القديسين الزاهدين الورعين .

وسواء إشتركت الجماعات الدينية الهندية فى المجال الإجتماعى أو لم تشترك فى فترة سابقة ، إلا أنها إشتركت بالتأكيد ، فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وذلك لحدما ، بسبب الإستفزاز الأجنبى وأصبحت القدرة العسكرية المغولية ، والتنظيمات الدينية المسلمة أمثلة للطائفة السيخية فى البنجاب . وتحدت الحضارة البريطانية ، والإرساليات المسيحية الحركات الهندوسية ، ومنها بارهمو ساماج ، وآدياساماج طوال القرن التاسع عشر ، فى شمال الهند . واعتنقت تلك الحركات ، شكلا محترما إجتماعيا وفكريا ، من الديانة الهندوسية ، وعالجت قضايا إجتماعية ، مثل التعليم الجماهيرى ، وحقوق المرأة ، وتحسين أحوال المنبوذين . وبالرغم من أن تلك الجهود لم تكن سياسية صريحة ، إلا أنها كانت أول جهود حديثة ، لربط القيم الهندوسية الدينية بالحياة العامة ، وكانت نواة للجماعات التى شكلت حزب بهاراتيا جاناتا .

وفى القرن العشرين ، بدأ الدين والسياسات فى التفاعل بصورة مباشرة ، أكثر مما مضى . وبالرغم من أن حركة الإستقلال الهندية كانت علمانية من الناحية السياسية ، إلا أنها دعت للمفاهيم القومية ، وفقا للأسس التى تردد الفكرة الهندوسية بخصوص الإلتزام بالمسئولية الأخلاقية (الدهارما) . كما أن إيمانها بالتفانى فى سبيل « الهند الأم » ، دمج سمات عبادة الآلهة الهندوسية . وحاول موهانداس غاندى ، صياغة حل وسط ، بين الجناحين الدينى والعلمانى فى حركة الإستقلالية ، من خلال تطبيق القيم الأخلاقية الهندوسية ، داخل الحركة الوطنية . ولجأ إلى شكل من الهندوسية التى لها تأثير كبير يتخطى الأصول الطائفية ، وطبق بنجاح المفاهيم الدينية على الأساليب السياسية ، حينما إستخدم ماسماه قوة الحق (ساتيا جراها) ، وعدم العنف (اهيمزا) . أثناء نضاله السياسى .

ولم يكن جميع الزعماء السياسيين الهنود متحمسين بصدد التسوية التى صاغها غاندى إزاء الدين . وعلى سبيل المثال ، شعر نهرو والوطنيون العلمانيون الآخرون ، بعدم الإرتياح تجاه تلك التسوية . فى حين شعر الزعماء المسلمون بأنها خيانة لهم . وطالب محمد على جناح وجماعته المسلمة ، حينما إنتابتهم الشكوك ، إزاء ما اعتبروه محاولة من غاندى ، لإضفاء السمات الهندوسية على الحركة الوطنية ، بأن يقيم البريطانيون دولة منفصلة للمسلمين وحينما انسحب البريطانيون من الهند فى عام ١٩٤٧ ، أقاموا دولة الباكستان على بعض أجزاء البنغال فى الشرق ، وأجزاء من البنجاب ، والسند ، ومناطق أخرى فى الغرب . وجرى تنصيب محمد على جناح كأول حاكم عام للباكستان . ولم ينتقل جميع المسلمين فى الهند ، إلى المناطق المخصصة للباكستان ، ولكن

إنتقل ثمانية ملايين نسمة فقط من أحد جانبى الحدود إلى الجانب الآخر . وفقد حوالى مليون شخص أرواحهم فى الإضطرابات الطائفية التى جرت فى فترة الإنتقال . وعارض غاندى بشدة تقسيم البلاد ، والخصومات الطائفية الناجمة عن التقسيم . وشعر المتطرفون الهندوس بأن غاندى إستسلم للمسلمين ، وقام أحد أعضاء منظمة راديكالية هندوسية ، تسمى راشتريا سوايام سيفاك سانج ، باغتياله فى عام ١٩٤٨ .

وأسس تلك المنظمة فى عام ١٩٢٥ ، بعض أفراد الطبقة المتوسطة من الهندوس فى ولايتى ماهاراشترا ومادهيا براديش ، ممن كانوا مرتبطين بحركات آرياساماج . وكانت المهمة الرئيسية لمنظمة راشتريا سوايام سيفاك ساند ، تدريب الشبان الهنود على الصمود ضد إغراءات المجتمع العلمانى ، وبعث القيم التقليدية للهند الهندوسية(٧) . وكانت أنشطتها الرئيسية طوال سنوات ، تتضمن الإجتماعات الأسبوعية فى المنازل ، وفى المعسكرات الصيفية المماثلة لمخيمات الكشافة والجوالة الى جانب تعليم الأيديولوجية الدينية القومية ، والدورات التدريبية فى الدفاع عن النفس . وبالرغم من تعاليم الهندوسية ، لم يكن زعماء تلك الحركات من الكهنة ورجال الدين ، والزعماء التقليديين الهندوس الآخرين . ولم تصبح منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج - إلا بعد وقت طويل - جزءا من الثقافة الهندوسية السائدة .

وعلى أية حال ، شكلت منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج وحددت ، معايير وأسس القومية الهندوسية ، بصورة فعالة حتى الوقت الحاضر . وتكونت الأفكار من خلال كتابات فيناياك دامودار سافاركار الذى يدعو إلى « الحيوية الخالدة للرجولة الهندوسية » ، التى تؤكد نفسها بقوة كى تجعل أعداءها يرتجفون(٨) . وطور سافاركار مفهوم القومية الهندوسية (هندوتفا) المفهوم الذى ينص على أن الأفراد الذين تنتمى أصول أسلافهم للهند يعدون هندوسيين . ويشكلون جميعا أمة واحدة(٩) . وعلى أساس هذا المفهوم ، دعت منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج فى دستورها ، جميع الهندوس « لإزالة الخلافات » ، وادراك « عظمة ماضيهم » أثناء « إعادة تشكيلهم المجتمع الهندوسى »(١٠) وشاركت المنظمة المؤتمر القومى الهندى ، فى معارضة الحكم البريطانى ، ولكنها أصبحت أكثر إبتعادا عن نهرو ، إزاء نزعته للقومية العلمانية .

---

٧ - بصدد تاريخ حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج ، أنظر كتاب والترك . أندرسون ، وشرايدار د . دامل « الإخاء فى بلاد الزعفران : حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج ، والبعث الهندوسى (بولدر ، كولورادو ، مطبعة ويست فيو ، ١٩٨٧) .

٨ - ف . د . سافاركار « مقدمة لسافترى ديفى . تحذير للهندوس . (كالكتا ، البعثة الهندوسية ، ١٩٣٩) .

٩ - ف . د . سافاركار « هندوتفا : من هو الهندوسى »(بومباى : فيرسافاركار براكاشان ، ١٩٦٩) .

١٠ - كما جاء فى كتاب إينزلاى ت . اميرى « وظيفة راشتريا سوايام سيفاك سانج : تحديد الأمة الهندوسية » . وفى كتاب مارتين ا . مارتى ، وسكوت ابلباى « تقرير بصدد المعتقدات الأصولية » (شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو) .

وحينما إستقلت الهند فى عام ١٩٤٧ أعلن نهرو أنها دولة علمانية ، وطالب « بالحد من النزعة الدينية » والإتجاه إلى العلوم(١١) . ولكن التوتر إستمر بين القومية العلمانية والدينية(١٢) . وسادت الشكوك المزعجة بصدد النفوذ الهندوسى ، فى أوساط السيخ والمسلمين وأعضاء طوائف الأقليات الأخرى ، إلا أن الحكومة سعت إلى إزالة تلك المخاوف ، وعملت على معاملة جميع الأديان بصورة متساوية . وقامت بحماية المؤسسات الدينية لجميع الأديان ، والحفاظ عليها . كما سمحت بالمعاهد التعليمية ، التى يشرف عليها السيخ والمسلمون والهندوس ، كى تندمج فى جامعات الولايات . كما سمحت بقواعد القانون الإسلامى التقليدى ، فيما يتعلق بالزواج والطلاق والإرث كى يتم تطبيقها على أعضاء الطوائف المسلمة . كذلك أتاحت للمسيحيين وأعضاء الأقليات الدينية الأخرى ، تسهيلات شرعية مماثلة لتلك التى حصل عليها المسلمون .

وبالرغم من مزاعم الحكومة بعدم التفرقة ، إلا أنها كانت متهمة بالإنحياز إلى طرف أو آخر . ويعتقد الكثيرون بأن إتهام إدفانى للحكومة ، بأنها « مريضة بالعلمانية » ، أمر صحيح . كما يظن الهندوس أن الحكومة تتراجع ، وتبدى تأييدها للمسلمين والسيخ والأقليات الأخرى . وعلى أية حال ، ينظر أعضاء طوائف الأقليات الدينية ، إلى الموقف بصورة معاكسة ، إذ يشعرون بأن الحكومة هندوسية مستترة .

وعلى سبيل المثال ، قامت الشبكة التليفزيونية الحكومية (دوردارشان) بعرض أحد المسلسلات التى تتناول ملحمة هندوسية كبرى هى راما يانا ، فى الفترة من عام ١٩٨٧ حتى عام ١٩٨٩ . ثم فى الفترة من ١٩٨٨ إلى ١٩٨٩ ، قامت بعرض الملحمة الهندوسية الكبرى الأخرى ، مابهاراتا . وفى كلتا الحالتين ، بررت الحكومة عملها بزعم أنها من القصص التقليدية وليستا من الأساطير الدينية . وفى الواقع ، ربما عملت هذه المسلسلات الملحمية التليفزيونية ، ضد السياسيين العلمانيين ، بسبب شعبيتها الهائلة - كانت أكثر البرامج شعبية ، طوال التاريخ الهندى - والتى تؤدى إلى اثارة وإحياء المفاهيم الدينية(١٣) . بل حاول أعضاء الأحزاب العلمانية ، تهدئة

---

١١ - نهرو ، إكتشاف الهند ، صفحة ٥٣١ .

١٢ - من أجل تحليل مايسميه المؤلف الأصولية الهندوسية فى جنوب آسيا . أنظر روبرت فريكنبرج « البعث والأصولية : بعض الملاحظات النقدية ، مع الإهتمام الخاص ، بالمفاهيم السائدة فى جنوب آسيا » . وفى كتاب جيمس ف . بجوركمان « الأصولية والبعثيين والعنف فى جنوب آسيا » (ريفرديل شركة ريفرديل ، ١٩٨٦) .

١٣ - من القضايا السياسية الأخرى التى أثارت إهتمام المسلمين ، قرار المحكمة العليا الهندية ، فى قضية شاهبانو ، وهى تتعلق بعدالة القوانين الإسلامية الخاصة بتعويض المرأة المطلقة . إذ طالبت سيدة مسلمة فى مدينة أندور ، تدعى شاهبانو ، بالحصول على تعويض مماثل لما تحصل عليه المطلقة الهندوسية . وليس التعويض الضئيل المسموح به وفقا للشريعة الإسلامية . ووافقت المحكمة وأضاف كبير القضاة وقودا للحريق بأن قرر أن الوقت حان لتطبيق قانون شرعى موحد ، على جميع الطوائف الدينية فى الهند . وكان إحتجاج المسلمين مدويا ، ففى مدينة بومباى قامت مسيرة تضم مائة ألف مسلم ، بالإحتجاج على قرار المحكمة . وفى البداية دافعت حكومة راجيف غاندى عن المحكمة ولكن اثر إزدياد إحتجاج المسلمين ، عكست قرارها ، وطرحت قانونا جديدا يعرف بإسم قانون المرأة المسلمة . ويبطل القانون مفعول قرار المحكمة العليا ، بإستثنائه من

اليمين الدينى ، وأثناء حقبة الثمانينيات ، إعتبر الكثير من السيخ أن السيدة أنديرا غاندى ، وحزب المؤتمر يتحازون لمصالح الشخصيات الدينية الهندوسية . وكان إزدياد الحركة المسلحة للسيخ ، إلى حد ما ، بمثابة رد فعل لما إعتبره الكثيرون من السيخ ، النزعة الهندوسية المتزايدة فى السياسات الهندية .

وكانت القومية الهندوسية أكثر نشاطا على الداوم ، فى حزام الزعفران الواقع فى شمال الهند ، ويغطى المساحة التى تشمل ولايات راجستان ، وبيهار ، وأوتار براديش ، أكبر الولايات الهندية . حيث سعت الأحزاب الدينية مثل حزب جان سانج المهيب ، طوال ثلاثين عاما ، إلى إقامة قاعدة سياسية لصالح المحافظين الهندوس . ولكنها لم تستطع فى معظم تلك السنوات المساس بالتأييد الشعبى المتاح لحزب المؤتمر الحاكم . وحظى آخر تنظيمات جان سانج فى الحياة السياسية الهندية ، وهو حزب بهاراتيا جاناتا بنجاح هائل ، ليس فقط فى حزام الزعفران ولكن فى كافة أنحاء البلاد .

وحقق حزب بهاراتيا جاناتا ، نجاحه إلى حدما ، بسبب غياب المنافسة : إذ لم تكن حقبة الثمانينيات ، فترة طيبة لحزب المؤتمر والأحزاب العلمانية الأخرى . وأعطى نصف الناخبين على الأقل ، أصواتهم لحزب بهاراتيا جاناتا ، فى إنتخابات عام ١٩٩١ ، بسبب إستيائهم من الخيارات الأخرى ، ولإتاحة الفرصة للحزب الجديد(١٤) . ولكن حزب بهاراتيا جاناتا نجح أيضا لأسباب أخرى هى : شعبية ايديولوجيته المتعلقة بالقومية الهندوسية ، وتحالفاته مع الحركات الأخرى التى تسعى بجدية لإقامة دولة هندوسية . وإحدى تلك الحركات ، كانت حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج العتيقة ، إلى جانب إئتلاف قوى جديد يضم الحركيين الهندوس .

وأتاحت راشتريا سوايام سيفاك سانج ، الفاعلية والطاقة والكوادر التى تدعم عمل الحزب الجديد . وجندت شبكتها التى تضم عدة آلاف من الدعاة (براشاراك) - أنصار متفرغين ، على قدر من التعليم ، وغير متزوجين - لخدمة حزب بهاراتيا جاناتا ، مما أتاح للحزب بين يوم وليلة ، جهازا سياسيا فعالا . ومع ذلك كانت صورة حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج مشوشة فى نظر الشعب الهندى . واعتبرها الكثيرون جماعة شبه نازية ، تضم القوميين المتعصبين . وحظيت بالإحترام والإرتباط مع الهندوسية التقليدية من خلال اتحادها مع المجلس الهندوسى العالمى (فيشفاهندوباريشاد) .

قانون الإجراءات الجنائية ، الذى يحدد طريقة تعويض الأزواج لزوجاتهن المطلقات . وعلى أية حال سعى القانون الجديد لأن يكون متسما بالمساواة ، بسماحه للسيدات المسلمات باللجوء للوقف الإسلامى ، والصندوق الخيرى ، من أجل الحصول على تعويض مماثل الذى تحصل عليه السيدة الهندوسية فى مثل تلك الأحوال . وهاجم الهندوس القانون والعلمانيين وأنصار المساواة بين الجنسين ولكنه أصبح ساريا منذ ٦ مايو ١٩٨٦ .

١٤ - استطلاع الرأى الذى نظمته «الهند اليوم» ١٦ ، ،تعدد ١٠ ، (٣١ مايو ١٩٩١) صفحة ٣ .

ولم يبدأ المجلس الهندوسى العالمى (فيشفاهندوباريشاد) كمنظمة سياسية . وكانت صلاته مع حركة راشتريا سوايام سانج فى البداية ، محدودة(١٥) . وقد تأسس فى عام ١٩٦٤ ، حينما إجتمع ١٥٠ زعيما هندوسيا فى أحد المراكز الدينية بالقرب من بومباى ، ويدعى سانديبانى سادهانالايا ، بدعوة من رئيس المركز سوامى شينمايناندا(١٦) . وكان لوامى كثير من الأنصار فى المناطق الحضرية الهندية ، فى الخارج وفى الولايات المتحدة . وكان يعد من نواح كثيرة ، هندوسيا عصريا ، ولكنه والزعماء الأخرين الذين أسسوا الحركة - ومنهم الزعيم السيخى ماستر تاراسينج - كانوا يهتمون بما يعتبرونه النفوذ الضئيل نسبيا ، الذى تحظى به جماعاتهم الدينية على القيم الإجتماعية فى المجتمع الهندى(١٧) . وقرروا إجراء تغيير ، وإنتخبوا شينمايانانادا أول رئيس للمجلس الهندوسى العالمى ، وشيفرام شانكار ابتى أمينا عاما . وكان ابتى زعيما لحركة إشتريا سوايا سيفاك سانج منذ فترة طويلة ، ويقول البعض إن الحركة كانت خلف تنظيم المجلس الهندوسى العالمى منذ البداية . فى حين يقول الآخرون إن الحركة حققت السيطرة بصورة تدريجية ، من خلال نشاط أنصارها (البراشاراك) ، فى تنظيم المجلس الهندوسى العالمى (فيشفا هندوباريشاد) . وأتاح المجلس للحركة - والأحزاب الهندوسية السياسية مثل جان سانج ، وحزب بهاراتيا جاناتا - ليس فقط شرعية الإرتباطات مع الجماعات الدينية الكبيرة ، ولكن أيضا الكوادر التى تضم رجال الدين والرهبان ، والعاملين الضروريين .

وظهر تسييس المجلس الهندوسى العالمى (فيشفا هندوباريشاد) بصورة كبيرة فى حقبة الثمانينيات . وحظى بالشهرة الوطنية فى البداية بتنظيم الإحتجاجات ضد إعتناق جماهير الطبقات الهندوسية السفلى للإسلام فى إقليم ميناكشيبورام فى جنوب الهند فى عام ١٩٨١ ، بزعم أن الدول الإسلامية فى الخليج ، أرسلت كميات كبيرة من الأموال إلى الهند ، لتشجيع الغارات على المجتمع الهندوسى . وأصبحت الحكومة العلمانية هدفا لغضب الزعماء الهندوس لأنهم إعتبروا أن سياسة الدولة الرامية للحياد الدينى ، تحمى تلك الهجمات المسلمة . وفى عام ١٩٨٣ ، حضر أكثر من مليون فرد إلى نيودلهى ، للإشتراك فى مسيرة من أجل الوحدة نظمها المجلس الهندوسى العالمى ، تعتبر من أكبر التجمعات الطائفية التى شهدها التاريخ .

١٥ - أنظر بيترفان ديرفير «القومية الهندوسية وحوار التحديث : «ذى فيشنا هندو باريشاد» . وفى كتاب مارتين ا مارتى ، وسكوت ابلباى «دراسة المفاهيم الأصولية» (مطبعة جامعة شيكاغو) .

١٦ - كان تاريخ النشأة ٢٩ أغسطس ١٩٦٤ - وقد تزامن التاريخ فى السنة القمرية ، الذى يعتقد أنه مولد الإله كريشنا .

١٧ - سوامى شينما ياناندا ، أحد أفراد طبقة المقاتلين أتباع الإله شيفا . وهو من ولاية كيرالا ، وكان أحد النشطاء أثناء حركة الإستقلال الهندية ، قبل سفره إلى ريشيكيش سعيا للتهذيب الروحى . وبالإضافة إلى المركز الرئيسى سانديبانى سادانالايا اشرام بالقرب من مدينة بومباى تنتشر عدة مراكز تابعة له فى أنحاء الهند . حيث يعلم العقيدة الهندوسية وخاصة قيمة إحترام الذات ، وأخطار المجتمع العلمانى . وإنجذب عدد من الأتباع الغربيين الشبان إلى جماعته خلال حقبة السبعينيات وأسست إحدى الجماعات التابعة لحركته فرعا لها فى كاليفورنيا ، أثناء حقبة الثمانينيات . وأعبر عن شكرى للبروفيسور . آن بير ليتر بجامعة ولاية كاليفورنيا إزاء المعلومات التى أتاحتها لى بصدد سوامى شينما ياناندا ودعوته .

وتزايدت القوة الدافعة للمجلس الهندوسى العالمى ، مع قضية أخرى هى : السيطرة على موقع الميلاد المزعوم للإله رام . وفى موقف مماثل للنزاع الجارى بصدد جبل المعبد فى القدس ، إرتبطت هذه القضية بالنزاع على مواقع مقدسة معينة . وكان الهندوس المحافظون فى وقت ما ، غاضبين بصدد حماية الحكومة لعدد من المساجد المقامة على مواقع المعابد الهندوسية ، منذ الحكم المنغولى . وفى عام ١٩٨٤ ، طالب المجلس الهندوسى العالمى ، بإعادة السيطرة الهندوسية على أكثر من عشرة من تلك المواقع ، وأكبرها موقع مسجد بابرى ، الذى بناه أحد ضباط الإمبراطور بابر ، على موقع معبد هندوسى ، فى مدينة أيودهيا ، التى تعد فى نظر الهندوس ، موطن وعاصمة الملك الإله رام . وعقب إستقلال الهند ، فى فترة إتسمت بالتوترات بين الهندوس والمسلمين ، يقال إن صورة رام تجلت فى المسجد ، لذلك أصر بعض الهندوس على أداء طقوسهم الدينية فيه . وإندلعت الإضطرابات بين المسلمين والهندوس ، بصدد العبادة فى الموقع ، وحظرت الحكومة كلتا الطائفتين - وفى عام ١٩٨٦ ، بعد أن نادى المجلس الهندوسى العالمى ، بتحرير الإله رام مما أطلقوا عليه ، سجنه المسلم ، حكم أحد القضاء مرة أخرى ، بفتح الموقع للعبادة . وسرعان ما اندلعت المصادمات العنيفة بين المسلمين والهندوس ، مع مطالبة المجلس الهندوسى العالمى بتدمير المسجد أو نقله إلى مكان آخر ، وبناء معبد جديد مكانه .

وارتبط المجلس الهندوسى العالمى فى عام ١٩٨٥ ، بمنظمة هندية جديدة ، دهارما سانساد ، ومقرها فى كارناتاكا بجنوب الهند . وكانت تضم ٩٠٠ ممثل لعدد من الطوائف الهندوسية وجماعات الرهبان ، الذين كرسوا أنفسهم للقتال من أجل الطهارة الهندوسية ، ونشر القومية الهندوسية . كذلك أقام الصلات مع حركة أخرى واسعة الإنتشار ، شيف سينا ، التى نظمت مسيرات الإحتجاج فى ولايات ماهرشترا وجوجارات ، والبنجاب ، وبخصوص ما إعتبرته ، سياسات حكومية موالية للمسلمين والسيخ . وفى عام ١٩٨٦ ، زعم المجلس الهندوسى العالمى ، أن له أكثر من ٣٠٠٠ فرع فى أنحاء الهند ، وأن أعضاءه أكثر من مليون فرد . وكان يهدف إلى هزيمة السياسيين الذين يشعر بعدم إخلاصهم للقضية الهندوسية ، كما سعى لسن التشريعات لصالح الهندوس .

كذلك واصل المجلس الهندوسى العالمى إصراره على قضية أيودهيا . وبالرغم من أن المساحة الأثرية فى الهند نشرت تقريرا فى يناير عام ١٩٨٩ ، يفيد بأن الإله رام لم يولد فى ذلك الموقع ، إستمر الشعب فى الإهتمام بالأمر . ووفقا للإستفتاءات الوطنية فى عام ١٩٩١ ، نافست قضية أيودهيا القضايا الإقتصادية ، بوصفها من أكثر الأمور التى تهم الناخبين الهنود[١٨] . وأدت الأحداث المتعلقة بالنزاع ، إلى مقتل أكثر من ٣٠٠ فرد . كما حدثت مصادمات طائفية فى ميروت ، فى الفترة من ١٨ إلى ٢٦ مايو ١٩٨٧ ، أدت إلى مقتل أكثر من ١٠٠ فرد[١٩] .

١٨ - كانت مسألة ايوديا ثالثة القضايا الهامة أثناء الحملة السياسية فى عام ١٩٩١ . وكانت القضية الأولى « زيادة الأسعار ، والثانية « عدم الاستقرار السياسى » . إنديا توادى ١٦ ، العدد ١٠ (٣١مايو ١٩٩١) صفحة ٤ .

١٩ - ذكرت تلك الأرقام صحيفة « أندياتوداى » . قدرت جريمة « لوس أنجيلوس تايمز عدد القتلى فى أحداث ايوديا ، بأكثر من ألف قتيل » الهند تعتقل زعيم الحزب الهندوسى ، مما يؤدى إلى إشتعال الأزمة » ، لوس أنجيلوس تايمز ، ٢٤ أكتوبر ١٩٩٠ ، صفحة ١٢ ، بقلم مارك فاينمان .

وتضاعف إرتباط حزب بهاراتيا جاناتا بصورة مباشرة مع المجلس الهندوسى العالمى ، بسبب قضية أيودهيا . وكانت توجد علاقات بين التنظيمين منذ سنوات عديدة ، من خلال منظمة راشتريا سوايام سيفاك سانج ، التى أتاحت كوادرها الطاقة التنظيمية لكليهما . وكان الحزب الهندوسى السياسى العتيق ، جان سانج ، قد إشترك فى جبهة موحدة مع حزب جاناتا ، ضد حزب المؤتمر فى عام ١٩٧٧ . وحينما إنفصل حزب جاناتا ، إجتمع زعماء حزب جان سانج ـ مرة أخرى فى عام ١٩٨٠ ، ليشكلوا حزب بهاراتيا جاناتا . وكان أمين عام الحزب آتال بيهارى فاجبايى ، الزعيم السابق لحزب جان سانج . وكانت نائبة رئيس الحزب ، فيجارى راج سكينديا ، وهى سيدة شهيرة مرموقة وعضو سابق فى الأسرة المالكة فى ولاية جواليور . وإختار حزب بهاراتيا جاناتا ، لال كريشنا ادفانى رئيسا له .

وتوضح خليفة ادفانى الكثير بصدد هوية حزب بهاراتيا جاناتا . فقد ولد ادفانى فى عام ١٩٢٨ ، وتربى فى كراتشى ، ولكنه إضطر للرحيل عنها فى عام ١٩٤٧ ، بعد قيام دولة الباكستان . ونال تعليمه فى المدارس الكاثوليكية ، وعمل محاميا وصحفيا وكان عضوا فى حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج . ونادرا ما مارس العبادة فى أحد المعابد ، أو إجراء الطقوس الدينية الهندوسية . وفى وقت ما ، كان يأكل اللحوم ، مما يتنافى مع تقاليد النباتيين ، أعضاء الطبقات الهندوسية العليا . وحينما سئل عن سبب إزدياد شعبية حزب بهاراتيا جاناتا قال : « إن ذلك لا يرجع بالمرة للنزعة الدينية ، بل لأسباب « قومية » أو كما زعم ، لأسباب « وطنية »[٢٠] .

ولم يحظ حزب بهاراتيا جاناتا ، فى بادىء الأمر ، بتأييد كبير . ففى أول الإنتخابات الوطنية التى شارك فيها ، فى عام ١٩٨٤ ، فاز بمقعدين فقط ، من مجموع ٥٤٥ مقعدا ، فى البرلمان الهندى (لأسباب عملية ، كان الجهاز التشريعى الوحيد للحكومة الوطنية) . وفى إنتخابات عام ١٩٨٩ ، فاز حزب بهاراتيا جاناتا بـ ٨٦ مقعدا ، وكان مؤيدا لرئيس الوزراء الجديد ف . ب . سينج (بالرغم من أنه لم يكن عضوا فى الإئتلاف ، من الناحية الفنية) . وفى إنتخابات عام ١٩٩١ ، فاز الحزب بـ ١٢٠ مقعدا ـ بالمقارنة بـ ٢٢٠ مقعدا لحزب المؤتمر الحاكم .

ويرجع نجاح حزب بهاراتيا جاناتا الساحق فى إنتخابات عام ١٩٩١ ، إلى الإغتيال المأساوى لمرشح حزب المؤتمر الرئيسى ، راجيف غاندى[٢١] . وأصبح باستطاعة زعماء حزب بهاراتيا جاناتا أن يزعموا أن حزبهم ، هو الآن حزب الإستقرار ــ وهى من المزاعم التى كان يرددها راجيف غاندى بصدد حزب المؤتمر . ومع ذلك ، وقبل مقتل راجيف غاندى ، تنبأت المراهنات التى جرت فى بومباى بشأن الإنتخابات ، بأن حزب بهاراتيا جاناتا سوف يفوز بأكثر من ١٠٠ مقعد[٢٢] . وكان السبب الرئيسى ، قضية أيوديا ، وكل ما ترمز إليه .

٢٠ - كما جاء فى مقال برنارد واينروب « إزدياد النزعة القومية الهندوسية » ، نيويورك تايمز ، ٩ يونيو ١٩٩١ ، الطبعة الدولية صفحة ١٠ .

٢١ - تم إغتيال راجيف غاندى أثناء الحملة الإنتخابية ، فى حادث إنفجار قنبلة يوم ٢١ مايو ١٩٩١ ، فى إحدى مدن جنوب الهند الصغيرة ، تدعى سريبرو صبودور ، التى زارها لإلقاء خطاب وأشارت الإتهامات إلى الأفراد التاميل ، فى الحركة الإنفصالية السريلانكية .

٢٢ - « اندياتوداى » ١٦ ، العدد ١٠ (٣١ مايو ١٩٩١) صفحة ٥٩ .

وفى العام السابق للإنتخابات ، فى أكتوبر عام ١٩٩٠ ، إنضم أدفانى إلى المجلس الهندوسى العالمى ، فى دعوته لجميع المخلصين الهندوس فى كافة أنحاء البلاد ، بأن يصنعوا قوالب الطوب والمجىء بها إلى أيوديا ، للمشاركة فى إعادة بناء المعبد ، فوق موقع مسجد بابرى ، فى المكان المزعوم ، لمولد الإله رام . وحاول أدفانى القيام بمسيرة إلى الموقع ، وطالب الحكومة بنقل المسجد « بكرامة وإحترام » إلى موقع آخر مجاور(٢٣) . ولكن قبل إقتراب ادفانى من أيوديا ، قامت الحكومة باعتقاله ، ومعه عشرون ألفا من المتطوعين الهندوس (منهم سكينديا نائب رئيس حزب بهاراتيا جاناتا) ، الذين كانوا مستعدين للزحف على المسجد . وإثر ذلك ، سحب حزب بهاراتيا جاناتا تأييده البرلمانى ، عن سينج رئيس الوزراء مما أدى إلى سقوط حكومة الجبهة الوطنية التى يرأسها ، وإستمر النزاع حول موقع أيوديا ، مما أسفر عن مقتل أكثر من ثلاثين فردا من المسلمين والهندوس . وقال سينج فى حديث تليفزيونى بعد سقوط الحكومة « إنى مستريح الضمير » ، وأكد أنه قام « بالتضحية بأعلى منصب ، من أجل وحدة البلاد ، ومن أجل المضطهدين »(٢٤) .

وأصبحت أيوديا رمزا لكلا الطرفين . وبالنسبة لسينج ، كانت بمثابة اختبار للإرادة وللدولة العلمانية ، فى التمسك بسياسة الحياد فيما يتعلق بالقضايا الدينية . بيد أن خلف تلك السياسة ، يكمن سبب أساسى أهم هو : طبيعة الهند كدولة عصرية . وفى خطاب ألقاه أثناء الأزمة ، ذكر سينج نضال موهانداس غاندى من أجل الوحدة الهندوسية والمسلمة ، حينما أصبحت الهند مستقلة . وقال إنه مثل غاندى ناضل من أجل « بقاء الهند أمة علمانية »(٢٥) . وتذكر عدد من الدارسين فى كتاب صادر إثر أحداث أيوديا ، جواهر لال نهرو ، حينما إتفقوا فى الرأى مع سينج ، بأن أيوديا تتعلق بالضرورة بمقدرة السياسات على البقاء بعيدا عن الدين(٢٦) .

وعلى الجانب الآخر ، رأى زعماء المجلس الهندوسى العالمى وحزب بهاراتيا جاناتا ، أيوديا بوصفها رمزا لعجز الحكومة عن الوقوف إلى جانب الأغلبية الهندوسية ، والإنحياز لمصالح الأقليات الدينية . ومن وجهة نظر حزب بهاراتيا جاناتا ، فإن هذا الموقف يعد معادلاً لبيع روح البلاد ، من أجل الحصول على أصوات الناخبين المسلمين . وخلف موقفهم ، تكمن الرغبة فى جعل الهند هندوسية ، بدلا من كونها دولة علمانية . وبصورة غريبة ، يبدو أدفانى متفقا مع سينج والوطنيين العلمانيين الآخرين ، بشأن أهمية توحيد الهند . وكان الإختلاف الرئيسى فى أن فكر سينج يقتضى أن العلمانية فقط هى القوة الموحدة ، فى حين كان ادفانى وزملاؤه مقتنعين تماما ، بأن ثقافة الهند

٢٣ - كما جاء فى مقال سانجوى هازاريكا « الأصولية الهندوسية تهدد الحكومة الهندية بشأن المعبد . » ، نيويورك تايمز ، ١٨ أكتوبر ١٩٩٠ ، الطبعة الدولية ، صفحة ١ .

٢٤ - كما جاء فى مقال مارك فاينمان « الهندوس يقتحمون المسجد . مقتل ٣٢ فردا فى الصراعات الهندية » ، لوس أنجلوس تايمز ، ٣١ أكتوبر ١٩٩١ ، صفحة ١ .

٢٥ - كما جاء فى مقال فاينمان « الهند تعتقل زعيم الحزب الهندوسى » صفحة ١٢ .

٢٦ - سارفيبالى جوبال « مقدم كتاب » شرح المواجهة : قضية مسجد بابرى (نيودلهى ، كتب بنجوين ، ١٩٩١) صفحة ١٣

الهندوسية وحدها هى التى تتيح تماسك الأمة ، وإقامة أسس التقدم الحديث . ويهذا السبب استطاع إدفانى بأن يصرح بأن « السياسيين فى الهند لا يحظون بالإحترام » ، لأنهم ليسوا سوى « إنتهازيين » . ولذلك ، كما زعم ، فإن أنصاره تحركهم المبادىء وأن حزبه منظم تماما ، وأنه الوحيد الذى يعتنق « وجهة نظر قومية »(٢٧) . وفى إجتماعات الحزب فى مايو عام ١٩٩٢ ، جاء ذكر موها نداس غاندى ، بزعم أن الحزب يعتنق وجهة نظر غاندى المقدسة تجاه السياسات والنواحى الإقتصادية « المختلفة عن الرأسمالية والشيوعية »(٢٨) .

ولكن فور تولى القوميين الهندوس للسلطة فى عدة ولايات فى عام ١٩٩١ ، لمسوا صعوبة التمسك بكل من مفاهيمهم الدينية ومقاليد السلطة . وفى ولاية أوتار براديش ، إحدى الولايات التى فاز فيها حزب بهاراتيا جاناتا ، كان رمز ورطتهم السياسية ، مرة أخرى ، هى أيوديا . وأصبحت المدينة الكائنة فى أوتار براديش ، المستفيدة من أحد مشروعات حكومة بهاراتيا جاناتا ، الرامية للتطوير الحضرى : إذ قامت بشراء الأراضى المحيطة بموقع المسجد المتنازع عليه ، بزعم إقامة المرافق من أجل السائحين والحجاج ـ « العمل الذى أثار غضب المسلمين ، والهندوس المعتدلين الذين إعتبروا ذلك ، حيلة ترمى للإستيلاء على المسجد . فى الوقت ذاته ، نفد صبر بعض أتباع حزب بهاراتيا جاناتا من الهندوس الراديكاليين « الأولاد » كما يطلق عليهم الزعماء ـ إزاء تلك الإستراتيجية البطيئة الرامية للإستيلاء على الموقع ، وشنوا حملة فورية لاحتلاله . وفشل الهجوم ، ولكن الحادث أحرج الحكومة بصورة كبيرة ، وأدى إلى إنقسام الحركة القومية الهندوسية(٢٩) . وفى عام ١٩٩٢ ، تجاهلت الحكومة ذرائعها وحولت ملكية الأراضى ، إلى المجلس الهندوسى العالمى ، وبدأت فى بناء معبد ، ولكن المسجد ظل فى موقعه .

وتشير تجربة حزب بهاراتيا جاناتا فى ولاية أوتار براديش إلى أن القوميين الدينيين الذين يستهدفون السياسيين العلمانيين ، بوصفهم المشكلة ، سوف يطبقون فى الواقع كثيرا من سياسات نظرائهم السياسيين العلمانيين ، حينما يتولون السلطة . ولا تتغير سوى العبارات البلاغية فى وصف ما يحدث . وذلك يكفى بالنسبة لبعض الحركيين الدينيين ، فى حين يعد ذلك فى نظر الآخرين رمزا مميزا . ولهذا ، يتوقع حزب بهاراتيا جاناتا ، أن يجد نفسه هدفا للحركيين الدينيين الآخرين ، حيث يزداد اعتباره جزءا من السلطة ، بدلا من كونه يمثل عصبة من المتمردين .

٢٧ - كما جاء فى مقال برنارد وايتروب « ازدياد النزعة القومية الهندوسية » صفحة ١٠ .

٢٨ - أ . ب . فاجبايى ، زعيم حزب بهاراتيا ، جاناتا ، كما جاء فى مقال ف . ما هوركار « الإنسانية الغاندية : حزب بهاراتيا جاناتا يسعى لإكتساب مكانة جديدة » أنديا توداى ، ٣١ مايو ١٩٩٢ ، صفحة ١٦ .

٢٩ - ديليب أواشى ، وشاهناز انكليز اريا ايار ، حركة راشتريا سوايام سيفاك سانج ، وحزب بهاراتيا جاناتا ، وفيشنا هندوباريشاد : العائلة الهندوسية المنقسمة » ، انديا توداى ، ٣٠ نوفمبر ١٩٩١ ، صفحات ١٤ - ١٩ .

حرب السيخ ضد كل من القوميتين العلمانية والهندوسية

نظم حزب بهاراتيا جاناتا الهندوسى القومى ، فى يناير عام ١٩٩٢ ، قافلة من السيارات ، مسيرة وحدوية ، تقوم برحلة من أقصى جنوب الهند ، إلى أقصى شمال البلاد ، على أمل حشد التأييد الشعبى ، لدعوتها من أجل الوحدة الثقافية . وحينما وصلت الحافلات إلى مدينة بهاجوارا فى ولاية البنجاب ، إنقضت عليها جماعة من المقاتلين السيخ ، مما أسفر عن مصرع خمسة من أفراد المسيرة ، وإصابة ستة عشر آخرين(٣٠) . ومن وجهة نظر هؤلاء المقاتلين السيخ ، كان نوع الوحدة الهندوسية ، التى يدعو إليها حزب بهاراتيا جاناتا ، هى بالضبط ما يرفضونه ، إلى جانب فكرة حزب المؤتمر بشأن الأمة العلمانية الموحدة . وبالنسبة لهؤلاء السيخ ، يعد كل من الحركيين الهندوس والسياسيين العلمانيين ، أغبياء وخطرين : وكلاهما يهدد الطموحات القومية للسيخ ، من أجل إقامة دولة خاصة بهم(٣١) .

بيد أن لهجة السيخ تماثل بصورة مذهلة ، فى كثير من الأحيان ، ما يردده القوميون الهندوس . وسمعت أحد أمثلة ذلك ، فى حجرة مظلمة ، متواضعة الأثاث ، خلف أحد المراكز الرئيسية للسيخ فى نيودلهى ، حينما أخذت حفنة من الشبان السيخ المنفعلين ، تشرح لى لماذا أصبح بطلهم – جارنيل سينج بيندرا نوال الواعظ المتشدد ، الذى سقط شهيدا من أجل قضية السيخ المتطرفة ، فى عام ١٩٨٤ – رمزا لهم ، فى معارضتهم الراديكالية للحكومة الهندية . وقالوا لى ، إن الذى يجذبهم إليه ، ليس فقط مفاهيمه ، ولكن أيضا إلتزامه الدينى « وقد لقى مصرعه من أجل عقيدته »(٣٢) . والزعماء الأخرون ليسوا سوى سياسيين ، لا يعملون إلا من أجل أنفسهم . ونفس هذا الإنتقاد ، كان يتردد فى كثير من الأحيان ، فى أوساط الحركات الهندوسية ، مثل راشتريا سوايام سيفاك سانج ، وبهاراتيا جاناتا : المفاهيم العلمانية من الأعمال المشئومة ، التى تخدم الذات .

٣٠ - مسيرة الوحدة ، بقيادة زعيم حزب بهاراتيا جاناتا ، مورلى مانوهار جوشى ، إستمرت تجاه الشمال حتى حدود كشمير ، حيث لم يسمح لهم بالمرور لأسباب أمنية . وسافر جوشى عن طريق الجو إلى سرينجار عاصمة كشمير ، لإستكمال المسيرة . وفى عام ١٩٩١ ، جرى حادث مماثل أثناء نزاع أيوديا ، حينما قامت جماعة من الطلاب الهندوس الشبان ، فى مدينة شانديجار عاصمة البنجاب ، بالإضراب عن الطعام ، تعبيرا عن تأييدهم لقضية حزب بهاراتيا جاناتا ، إلا أن جماعة من السيخ المتطرفين ، قتلتهم رميا بالرصاص .

- يعتقد بعض أفراد السيخ ، على أية حال ، أنهم يشتركون فى أمور كثيرة مع حزب بهاراتيا جاناتا ، أكثر مما يشتركون مع حزب المؤتمر العلمانى . ولهذا السبب أيدوا حزب بهاراتيا جاناتا فى إنتخابات عامى ١٩٨٩ ، ١٩٩١ .

- حديث مع جاز فيندر سينج ، عضو فرع دلهى ، بإتحاد الطلاب السيخ الهنود (جماعة مهتا شاولا) ، والذى جرى فى معبد راكابجانج فى نيودلهى فى يوم ١٣ يناير ١٩٩١ .

ويصرح زعماء السيخ ، مثل نظرائهم الهندوس ، بأن المفاهيم الدينية تتيح بديلا إيجابيا . وقال لى أحد كبار الرهبان السيخ السابقين ، « تستطيع المفاهيم أن تكون شيئا جميلا(٣٣) ، ولكنها يجب أن تكون من النوع الصحيح من المفاهيم » . وكان يعنى بذلك ، المفاهيم المختلطة بالدين ، حيث « يهيمن الدين على المفاهيم » ، بدلا من العكس(٣٤) . وكان يشعر بأن بيندرا نوال يمثل هذا النوع من المفاهيم . ولهذا السبب ، كما قال ، يحمل الشبان المتحمسون فى كافة أرجاء البنجاب ، صور بيندرا نوال إلى جانب أسلحتهم الآلية ، أثناء تحركهم من قرية إلى أخرى ، تحت ستار الظلام .

ويوصف بطلهم بيندرانوال فى بعض الأحيان ، من جانب الصحافة والسياسيين العلمانيين الهنود ، بأنه عدو الهندوسية ، وأن دعوته ليست إلا من سموم الكراهية الطائفية . ومع ذلك ، كان بيندرانوال أثناء أوج مجده فى حقبة الثمانينيات ، حريصا على الدوام بأن يؤكد عدم عداوته للهندوسية . وقال « أنا أدعو لوحدة السيخ والهندوس »(٣٥) . والذى يحتقرهم – فى الواقع يشمئز منهم – هم « أعداء الدين » . ومن هؤلاء « تلك السيدة التى ولدت فى منزل البراهمين (أبناء الطبقة العليا الهندوسية) – ويقصد بتلك العبارة أنديرا غاندى – والكفار الذين إرتدوا عن الطائفة السيخية المؤمنة ، وبحثوا عن مغريات الحياة الحديثة .

ويبدو وصف بيندرا وال لإنديرا غاندى وكأنه يقصد به أيضا السياسيين العلمانيين والهندوس – السياسيين العلمانيين بسبب حزبها – والسياسيين الهندوس ، بسبب طبقتها الاجتماعية – فقد كان فى الواقع يعتبر الإثنين ، عدوا توأما . وكان يعبر عن عقيدة كثير من السيخ : إن المفاهيم العلمانية فى الهند ، هى فى الحقيقة ، شكل من الهيمنة الثقافية الهندوسية . وكان الكثيرون من السيخ يخشون مما يعتبرونه الثقافة الهندوسية ، حتى أنهم يتضايقون حينما يقرر الدارسون أن أصول عقيدتهم تنتمى إلى البيئة الهندوسية ، خلال العصور الوسطى . وكما ذكرنا فإن مؤسس العقيدة السيخية ، جوروناناك ، كان أحد القديسين الزاهدين الورعين ، أعضاء الحركة البهاكتية فى القرون الوسطى(٣٦) . ويفضل كثير من السيخ ، إعتباره ممن لاتربطهم صلات لاهوتية جوهرية بالتقاليد الهندوسية التى سبقته .

٣٣ - حديث دار مع دارشام سينج راجى ، ١٣يناير ١٩٩١ ، نيودلهى .

٣٤ - مقابلة مع راجى .

٣٥ - جارنيل سينج بيندرا نوال ، « خطاب لطائفة السيخ » ، نص خطبة ألقاها فى المعبد الذهبى فى نوفمبر١٩٨٣ ، وقامت بتوزيعه الجمعية الدينية والتعليمية السيخية فى كولومبوس ، أوهايو . وترجمها رانبير سينج ساندو فى أبريل ١٩٨٥ ، صفحة ١٠

٣٦ - من أجل دراسة موجزة للمعلم الروحى السيخى ناناك ، وعلاقته بالقديسين المتعبدين الأخرين ، انظر ترجمة جون ستراتون هولى ، ومارك يورجنسمان لقصائد قديسى الهند (نيويورك ، مطبعة جامعة أكسفورد ، ١٩٨٨) . وأبرز الأعمال الدراسية الخاصة بحياة المعلم الروحى ناناك وكتاباته ، كتاب و . هـ . ماكلود « المعلم الروحى ناناك ، والديانة السيخية » (أكسفورد ، مطبعة كلاوندون ١٩٦٨) . وسواء إهتم المعلم الروحى نانانك بالفعل ، بالمسائل الإجتماعية وقضايا المجتمع فى عصره ، فإن ذلك من الأمور التى تستحق الدراسة .

وسواء إعتقد جوروناناك ، أنه شخصية فذة ، أم لا ، فإن الحركة التى خلقها إزدادت إستقلالا بكونها طائفة منفصلة مميزة . ويرجع ذلك إلى حد ما ، إلى أن الزعماء العسكريين المغول إضطهدوا كذلك ، بالإضافة للنفوذ الثقافى للجانبين – طبقة ملاك الأراضى ذوى السيطرة فى ولاية البنجاب ، الذين بدأوا فى الإنضمام للطائفة السيخية ، فى نهاية القرن السادس عشر . وكان الجاتيون محاربين أشداء ، وفرضوا تقاليدهم العرفية وشعائرهم على طائفة السيخ بأكملها(٣٧) . وقد رأس المعلم العاشر والأخير ، فى سلسلة الزعماء التاريخيين لطائفة السيخ ، جورو جوبيند سينج ، جيشا كبير العدد ، حيث إعتبر الشهادة أعلى درجات الشرف . وتضم الرموز التى يقال أن جورو جوبيند سينج فرضها على أتباعه فى عام ١٦٩٩ ، وظلت ذات معنى للمؤمنين ، رموز القتال ، مثل السيف والسوار الذى يضعونه فوق القبضة . والرمز الذى ما زال يتمسك به السيخ المعاصرون ، هو الخنجر ذو الحدين ، تحيط به دائرة يتوجها سيفان .

وهكذا ، نشأت طائفة السيخ من جماعة قليلة من المؤمنين بمعلم زاهد ، كى تصبح جيشا تابعا لمملكة خاصة بهم ، وفى أوائل القرن التاسع عشر ، دمج المهراجا رانجيت سينج ، الذى شملت مملكته معظم البنجاب ، وظلت قائمة حتى أواسط القرن التاسع عشر ، ممتلكات وجيوش السيخ . وكان آخر الأقاليم الهندية التى خضعت للبريطانيين ، بعد سلسلة من الحروب .

وشهدت بداية الحقبة الإستعمارية البريطانية ، تدهور الطائفة السيخية ، إلى أن بدأت حركة إصلاحية فى عام ١٨٧٣ ، تهدف لإحياء التقاليد ، وفرض معايير للعقيدة وممارستها . وتلك الحركة كانت تهتم بوجه خاص ، بما إعتبرته ، من المفاهيم الهندوسية المصطنعة ، التى إنتشرت فى المعبد الذهبى ، وفى الأضرحة السيخية ، وأماكن الإجتماعات الدينية (جورد واراس) . وفى عام ١٩٢٠ ، بدأت جماعات من السيخ ، تدعو لإجراء اصلاحات ، فى إدارة الأماكن الدينية (الجورد واراس) ، وتطالب بطرد العناصر التى كانت تسيطر على الأضرحة ، ومنهم طائفة الأوداسيس (الطائفة التى تنسب أصولها لابن جورو ناناك ، وتقدس آلهة الهندوس ونصوصهم ، وتؤمن بجورو ناناك ، دون باقى المعلمين السيخ التسعة الآخرين) .

ورضخت الحكومة البريطانية لتلك المطالب فى عام ١٩٢٥ . وشكلت مجلسا للسيطرة والإدارة (شيرومانى جورداوارا باربانداك) أى اللجنة المركزية لإدارة الأماكن الدينية (الجورداوارا) ، وتضم ممثلين منتخبين . وأصبحت تلك اللجنة ساحة للسياسات السيخية . وإحدى جماعات تلك الحركة الإصلاحية ، جماعة أكلى دال (جماعة الخالد الوحيد) ، شكلت فيما بعد حزبا سياسيا . وبعد الإستقلال نافست فى الإنتخابات من أجل المقاعد النيابية ، وكانت تشارك حزب المؤتمر ، فى القدرة على تشكيل الحكومات فى الولاية .

ودعم السياسيون السيخ ، مثل زعماء الأقليات الدينية الآخرين ، نضال الهند من أجل الإستقلال عن البريطانيين ولكنهم مثل محمد على جناح والمسلمين والآخرين ، كانوا يخشون من

٣٧ - أنظر محاضرة (و . هـ . ماكلود المعنوية « تطور مجتمع السيخ : خمس محاضرات » ، (اكسفورد ، مطبعة كلارندون ١٩٧٦) صفحات ١ -١٩ .

سيطرة القوميين الهندوس ، على حركة الإستقلال(٣٨) . بالإضافة إلى أن قيام دولة الباكستان ، أدى إلى زيادة آمال الكثير من السيخ ، فى إقامة دولة مستقلة خاصة بهم .

وجاء الاستقلال بقدر ما من خيبة الأمل ، لكثير من السيخ الذين ساندوا النضال ضد البريطانيين . وشعروا بأنهم مستبعدون من السياسات القومية ، بل لم تتح لهم السيطرة على المنطقة الخاصة بهم فى الهند ، لأنهم يمثلون أقل من نصف عدد الناخبين فى ولاية البنجاب . وفى حقبة الخمسينيات ، أسسوا حركة سياسية جديدة تدعو إلى إعادة رسم الحدود فى ولاية البنجاب ، بحيث تضم المتحدثين باللغة البنجابية دون غيرهم ، وهو مطلب مساو للدعوة لإقامة دولة ذات أغلبية من السيخ وبادر الزعيم المرموق فى تلك الفترة ، سانت فاتح سينج ، بالاضراب عن الطعام ، وهدد بان يقدم نفسه قربانا على سطح أكال تاكات بالمعبد الذهبى (عرش القديس الخالد ، وهو مبنى يضم التنظيمات السيخية الرئيسية) . ورضخت الحكومة الهندية برئاسة أنديرا غاندى ، وقامت فى عام ١٩٦٦ ، بتقسيم ولاية البنجاب القديمة إلى ثلاث ولايات ، منها ولايتان ، هاريانا وهيما شال براديش ، تضمان أغلبية هندوسية ، وولاية جديدة صغيرة ، بها أغلبية من السيخ .

وكان للحركة العنيفة التى إندلعت فى حقبة الثمانينيات ، بعض الروابط بتلك الحملات السابقة ، الرامية للحكم الذاتى السيخى ، وللسلطة السياسية ، ولكنها كانت بصورة متعلدة أكثر تعصبا ، وأكثر تدينا(٣٩) . وبدأت الحركة أثناء صدام جرى فى عام ١٩٧٨ ، بين جماعة من السيخ ، وبين طائفة النيرانكاريس ، وهى طائفة منشقة عن التقاليد السيخية ، وتتبع تعاليمها الخاصة . وكان زعيم السيخ الذين هاجموا أفراد النيرانكاريس هو بيندرا نوال ، أحد الوعاظ الريفيين الشبان ، الذى إنضم فى سن مبكرة إلى مدرسة دامدامى تاكسال الدينية ، وهى بمثابة مركز للعبادة ، كان قد أسسه الشهيد السيخى العظيم بابا ديب سينج ، وأصبح برأسه بيندرا نوال . ووجد بيندرا نوال أن عبادة النيرانكاريس ، لأحد الزعماء الدينيين الأحياء ، من الأمور الوقحة الاستفزازية . وأدى العنف المتزايد بين الطائفتين ، إلى مقتل بعض الأفراد من كلا الطرفين . وفى عام ١٩٨٠ ، جرى إغتيال الزعيم الدينى (الجورو) لطائفة النيرانكاريس . وكان بيندرا نوال متهما باقتراف الجريمة ، ولكن التحقيقات برأته .

ثم أصبح بيندرا نوال متهما بتنظيم جديد ، الدال كالسا (جماعة المتطهرين) ، التى كان يؤيدها الإبن الأصغر لرئيسة الوزراء ، سانجاى غاندى ، وزعماء آخرين فى حزب المؤتمر ، منهم زايل سينج رئيس الهند . وكان المفترض أن تكون بديلة للجنة المركزية لإدارة الأماكن الدينية

٣٨ - أنظر ايمبرى « تحدى السيخ للدولة الهندية » ، فى كتاب صراع المدن الفاضلة صفحات ١١٣ - ١٣٢ .

٣٩ - من أجل دراسة جيدة لأزمة البنجاب فى حقبة الثمانينيات والأحداث التى أدت إليها ، أنظر كتاب مارك تولى ، وساتيش جاكوب « أمريتزار : آخر معارك السيدة غاندى » (لندن ، كيب ، ١٩٨٥) . كذلك من الأعمال المفيدة كتاب أمارجيت كور « قصة البنجاب » (نيودلهى ، رولى بوكس إنترناشيونال ، ١٩٨٤) ، وكتاب كولديب نايار ، وخواشونت سينج « مأساة البنجاب : عملية النجم الأزرق ومابعدها » (نيودلهى ، فيشيون بوكس ، ١٩٨٤) .

(الجورد وارا) ، ولكنها لم تنجح بالمرة . وفى عام ١٩٨١ ، تم إغتيال احد أصحاب سلسلة من الجرائد الهندوسية فى البنجاب ، ممن كانوا ينتقدون بيندرا نوال وأشارت الإتهامات مرة أخرى إلى بيندرا نوال وردا على إعتقاله ، وإتلاف أوراقه الشخصية تحول بيندرا نوال ضد الحكومة ، و[illegible] جماعات من الشبان السيخ ، فى قتل الهندوس دون تمييز ، ثم قامت جماعة من السيخ فى أوائل العام ، باختطاف إحدى طائرات شركة الخطوط الهندية ، فى الباكستان . وبدأت أعمال العنف

ودلت مواعظ بيندرا نوال على مشاعره الدينية ، وآثارها السياسية(٤٠) . وأخذ يدعو أتباعه خلال جولاته ، للحفاظ على عقيدتهم فى وقت المحنة ويردد المخاوف الشائعة فى أوساط السيخ ، بأنهم سوف يفقدون هويتهم فى بحر العلمانية ، أو فى موجة الهندوسية العارمة(٤١) . وإحدى فضائله الأكثر شيوعا ، إحياء الطائفة السيخية . وإستخدم للدلالة على الطائفة ، كلمة قوم ، التى تعنى أمة(٤٢) . أما بخصوص فكرة دولة خاليستان ، أى وطن منفصل للسيخ ، فقد قال بيندرانوال إنه « لايؤيدها ولا يعارضها على السواء »(٤٣) . بيد أنه أيد مفهوم السيخ بصدد « ميرى بيرى » ، الذى يشير إلى إرتباط السلطة الروحية بالسلطة الدنيوية(٤٤) . وتخيل إندلاع حرب كبرى فى الوقت الحاضر ، بين الخير والشر « حرب من أجل عقيدتنا ، ومن أجل أمة السيخ ، والمظلومين »(٤٥)

---

٤٠ - من اجل تحليل مفصل لأحاديث بيندرا نوال ، أنظر كتاب مارك يورجنسماير « منطق العنف الدينى » ، جورنال الدراسات الإستراتيجية ١٠ ، العدد ٤ (ديسمبر ١٩٨٧) وأعيد طبعه فى كتاب ديفيد س . رابوبورت « داخل المنظمات الإرهابية » (لندن ، فرانك كاس ١٩٨٨) .

٤١ - يردد العديد من الكتاب السيخ المعاصرين مخاوفهم إزاء تلاشى العقيدة السيخية فى الديانة الهندوسية ، ومنهم أشهر كتاب السيخ خورشوانت سينج . انظر على سبيل المثال الفصل الأخير من كتابه « تاريخ السيخ » المجلد الثانى (مطبعة جامعة بريستون ، نيوجيرسى ١٩٦٦) وفى كتاب نايارو سينج « مأساة البنجاب » صفحات ١٩-٢١ ، يعزو كثير من مشاكل البنجاب فى أواسط حقبة الثمانينيات ، إلى ضياع هوية السيخ .

٤٢ - كلمة قوم ترجع للتراث الفارسى الإسلامى ، وأصبحت جزءا من المصطلحات السيخية ، التى تعبر عن الشعور بالقومية الدينية . ومن أجل دراسة المضمون السياسى لهذا المفهوم فى البنجاب ، انظر كتاب مارك يو جنسماير « الدين كمفهوم إجتماعى : الحركة ضد المحظور فى البنجاب المعاصر » ، (بيركلى ولوس انجلوس مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٨٣) صفحة ٤٥ .

٤٣ - بيندرا نوال « رسالة للطائفة السيخية » ، صفحة ٩ . إزدادت الدعوة لإقامة دولة خاليستان ، بصورة كبيرة فى أوساط السيخ الذين يعيشون فى الخارج . ويستعرض التقرير التفصيلى الذى أعدته وزارة الداخلية الهندية ، للحكومة الهندية ، حملة جاجيت سينج شوهان من أجل إقامة دولة سيخية إنفصالية أثناء منفاه فى لندن ، وهو بعنوان « تحريض السيخ لإقامة دولة خاليستان » . وتم طبع التقرير مرة أخرى فى كتاب نايار ، وسينج « مأساة البنجاب » ، صفحات ١٤٢ - ١٥٥ .

٤٤ - بصدد إستخدام بيندرا نوال « ميرى - بيرى » ، انظر جويس بيتى جرو « البحث عن مملكة جديدة فى لاهور » ، باسيفيك أفيرز ٦٠ ، العدد ١ (ربيع ١٩٨٧) .

٤٥ - جارنيل سينج بيندرا نوال ، « محاضرتان » ألقاهما فى ١٩ يوليو ، و٢٠ سبتمبر ١٩٨٣ ، وترجمهما من النسخ الأصلية المسجلة على أشرطة الفيديو ، ر . س . شاندو، وقام بتوزيعهما المجلس الدينى والتعليمى السيخى كولومبوس ، أوهايو ، صفحة ٢ .

وناشد أتباعه الشباب ، بأن ينهضوا لقيادة قوى الحق وأكد لهم أن « الجورو ، أى الكاهن الأكبر سوف يمنحهم القوة »(٤٦) .

وبحلول عام ١٩٨٣ ، نمت قوة بيندرا نوال ، والمخاوف الناجمة عنها ، بصورة هائلة ، مما أدى إلى إقالة أنديرا غاندى ، حكومة البنجاب ، وتوليها حكم الولاية مباشرة من نيودلهى . وشكل بيندرا نوال حكومة بديلة تابعة له . مقرها فى المعبد الذهبى ، أكثر الأماكن قدسية بالنسبة لطائفة السيخ ، فى مدينة امريتزار . وكان زعيم جماعة الواحد الخالد (أكالى دال) ، سانت هارشاند لونجووال محاصرا أيضا فى جناح منفصل بالمعبد الذهبى ، حيث أنه كان على خلاف مع بيندرا نوال ، مما أسفر عن عدد من القتلى فى كلا المعسكرين . وبين حين وآخر ، كانت جماعة أو أخرى من السيخ ، تتقدم للحكومة بقوائم المطالب الخاصة بها ولكنها كانت دائمة الخلاف فيما بينها بصدد مضمون تلك القوائم . بالإضافة إلى أن القضية الأهم كانت تتعلق بالشرعية السياسية للهوية السيخية - القومية الدينية -ولذلك كانت المطالب المحدودة ، بصورة ما ، لا تتصل بالقضية الأساسية وفشل المسئولون الحكوميون الذين ركزوا على تلك المطالب ، فى إجراء تسوية من خلال التفاوض . وفى عام ١٩٨٤ ، وقبل مدة وجيزة من إصدارها الأمر للجيش الهندى ، بإقتحام المعبد الذهبى ، عددت أنديرا غاندى الغاضبة ، كل المساعى التى قامت بها ، من أجل تحقيق مطالب السيخ وتساءلت « ما المزيد الذى تستطيع أية حكومة ، القيام به »(٤٧) .

وتفاقم الوضع تماما ، فى ٥ يونيو عام ١٩٨٤ ، حينما أرسلت السيدة أنديرا غاندى القوات إلى المعبد الذهبى ، فى عملية تسمى « النجم الأزرق » وقتل أثناء تلك العملية العسكرية العنيفة ، والتى إستغرقت يومين ، أكثر من ٢٠٠٠ فرد آخر ، منهم عدد من العابدين الأبرياء . وكان بيندرا نوال احد أوائل القتلى . وتم إعتقال لونجووال . وفزع السيخ ، ومنهم المعتدلون ، المنتشرون فى كافة أرجاء العالم ، من منظر أفراد الجيش الهندى وهم يدنسون أماكنهم المقدسة ، ويطلقون النيران على جدران المعبد الرخامية الرائعة . وإنتقاما من هذا الإنتهاك للمعبد الذهبى ، قام إثنان من الحراس الخصوصيين لإنديرا غاندى ، باغتيالها فى ٣١ أكتوبر عام ١٩٨٤(٤٨) . وفى اليوم التالى ، قتلت الجماهير الغاضبة أكثر من الفى فرد من السيخ ، فى نيودلهى وأماكن أخرى(٤٩) .

---

٤٦ - بيندرا نوال « رسالة للطائفة السيخية » ، ١

٤٧ - أنديرا غاندى « لاتسفكوا الدماء ، إنبذوا الكراهية » ، إذاعة الهند ، ٢ يونيو ١٩٨٤ ، وأعيد طبعها فى كتاب ف . شوبرا ، و . ر . ك . ميشرا ، ونيرمال سينج « آلام البنجاب » (نيودلهى ، باتريوت بابليشرز ، ١٩٨٤) صفحة ١٨٩ .

٤٨ - أنظر ريتو سارين « إغتيال ، أنديرا غاندى » ، (نيودلهى ، بنجوين بوكس ، ١٩٩٠) .

٤٩ - توجد أدلة كثيرة على أن أفعال المتظاهرين ، كان ينظمها ، أو على الأقل يساندها السياسيون المعارضون للسيخ . أنظر تقرير « من هم المذنبون » ، الذى أعدته لجنة التحقيق فى أسباب وآثار المظاهرات التى إندلعت فى دلهى فى الفترة من ٣١ أكتوبر حتى ١٠ نوفمبر . (دلهى : الإتحاد الشعبى للحقوق الديمقراطية ، الإتحاد الشعبى للحريات المدنية ، ١٩٨٤) ودراسة تامبياه المشوقة ، بصدد المظاهرات الثلاثة التى اندلعت فى جنوب آسيا وتتضمن مظاهرة دلهى فى نوفمبر ١٩٨٤ . ستانلى ج . تامبياه « توجيه الجماهير : العنف العرقى فى جنوب آسيا » (بيركلى ، ولوس انجيلوس : مطبعة جامعة كاليفورنيا ، على وشك الصدور) .

وعقد راجيف غاندى الذى أصبح رئيسا للوزراء ، بعد مقتل والدته ، إتفاقا مع لونجووال فى يوليو عام ١٩٨٥ ، من أجل إنهاء أعمال العنف . ولكن جرى إغتيال لونجووال نفسه ، وعلى الأرجح بوساطة أعضاء معسكر بيندرا نوال وذلك فى نهاية العام ذاته .

ومنذ ذلك الحين ، لم ينفذ إتفاق راجيف ولونجووال بالكامل ، كذلك لم تنته أعمال العنف فى البنجاب . وأصبح أتباع بيندرا نوال أكثر صرامة ، وازداد نشاطهم من أجل القضاء على الزعماء الدينيين أنصار لونجووال والذى كان يتزعمهم سورجيت سينج بارنالا ، رئيس وزراء البنجاب ، وزعماء السيخ المعتدلين الآخرين . وفى عام ١٩٨٧ ، حاول هؤلاء الزعماء المعتدلون ، القيام باستراتيجية شجاعة من أجل التسوية ، بتعيين بعض الزعماء الدينيين المتعاطفين مع قضية المتطرفين ، فى مجلس الخمسة الذى كان يتخذ القرارات المتعلقة بالمسائل الدينية الخاصة بطائفة السيخ . (ويذكر هؤلاء بصورة خاطئة فى الصحافة ، بوصفهم كهنة الطائفة السيخية الخمسة - وهو وصف خاطىء للغاية ، لأن الطائفة السيخية هى طائفة طبقية ، والوظيفة الدينية للكاهن الذى يسمى جرانثى فى هذا المجال ، هى وظيفة متواضعة ، بالمقارنة بدور المنشد فى الديانة اليهودية) .

وأعلن مجلس الخمسة المعين حديثا ، تأييده لإقامة دولة خاليستان ، ولرئيس الوزراء المعزول بارنالا . وإستقالة أقل الزعماء الدينيين الخمسة راديكالية من منصبه ، وأصبح جاسبير سينج رود ، إبن شقيق الشهيد بيندرا نوال ، زعيما (اجاثيدار) للمجلس (أكالتاكات) . وسيطرت قوة خاليستان الفدائية ، وقوة تحرير خاليستان والجماعات المتطرفة فى إتحاد الطلاب السيخ فى عموم الهند ، بصورة مباشرة على القيادة الرسمية لطائفة السيخ . وازدادت أعمال العنف فى القرى ، ومع شهر يناير عام ١٩٨٨ ، أصبح المتطرفون يقتلون أكثر من مائة شخص شهريا .

وأصبح المعبد الذهبى مرة أخرى ، مخبأ للمسلحين الذين يبحثون عن مكان آمن من الشرطة . ومرة أخرى ، إقتحمت قوات الأمن الهندية المعبد الذهبى ، لردع المتطرفين . وفى ٢٨ مايو عام ١٩٨٨ ، أصدر البرلمان الهندى قانونا يحظر إستخدام الأماكن الدينية ، فى أغراض سياسية أو عسكرية . ومع أن القانون يسرى على جميع المؤسسات الدينية فى أنحاء البلاد ، إلا أن الهدف الرئيسى ، كان أفراد الطائفة السيخية وفى الوقت ذاته ، إنفصل زعماء أكالى المعتدلون ، عن المتطرفين وعزلوا زعماء المعبد الذهبى الخمسة . وردا على ذلك ، ألقيت القنابل فى كبرى مدن البنجاب ، مما أسفر عن مقتل ٧٣ فردا . ولتخفيف حدة التوتر ، تم تعيين الموسيقى الشهير دارشان سينج راجى ، مرشدا دينيا (جاثيدار) ، وقد سمح لرئيس الوزراء بارانالا بأن يكفر عن ذنوبه ، وأن يبدى توبته من خلال بعض الممارسات ، منها تنظيف أحذية المتعبدين السيخ ، وذلك كى يعود مرة أخرى إلى صفوف المؤمنين .

وفى أوائل عام ١٩٨٩ ، خشى راجيف غاندى ، من ألا يستطيع بارنالا السيطرة على الأوضاع ، وأعفاه من منصبه ، وحل الحكومة البرلمانية فى الولاية ، وأدار شئون الولاية مرة أخرى ، من الحكومة المركزية وإزاء الفوضى السائدة أثناء حكم بارنالا ، تدهور الموقف بصورة

أكبر . وبعد أن أسفرت الإنتخابات القومية فى نوفمبر عام ١٩٨٩ ، عن إبعاد راجيف غاندى وحزب المؤتمر ، عن الحكم ، بادر رئيس الوزراء الجديد ف . ب . سينج ، إثر توليه السلطة ، بزيارة رسمية للمعبد الذهبى . ولسوء الحظ ، لم يستطع هو ، وكذلك ، شاندرا شيكار الذى خلفه فى الحكم ، معالجة المشاكل الطائفية فى البلاد ، بصورة أفضل ممن سبقوهم .

وفى عام ١٩٩١ ، أدت المعركة الثلاثية التى جرت فى البنجاب ، بين الشرطة والراديكاليين ، والشعب(٥٠) ، إلى مقتل ما يزيد على ثلاثة آلاف فرد . وهو أكبر عدد من القتلى فى السنوات الأخيرة . وبالإضافة إلى تزايد أعمال العنف ، ساد تدهور عام فى النظام وفرض القانون وخاصة فى المناطق الريفية بالولاية . ويرجع ذلك إلى حد ما ، لضياع المثالية ، من الحركة السيخية ، بالإضافة لإستغلال الحركة ، من جانب عصابات الشوارع ، وقطاع الطرق . كما أدت الفوضى السائدة فى القرى بسبب فشل الحركة السيخية ، فى تحقيق أهدافها السياسية ، إلى الإضطراب وضياع القيم فى الأوساط الشعبية . مما أكد ما كان يقوله القوميون الدينيون السيخ طوال الوقت : بدون حكومة تحظى بالشرعية من خلال الدين ، لا يمكن قيام حكومة حقيقية فى الولاية ولذلك ، لم يثر الدهشة ، عدم إهتمام السيخ ــ أو الجرأة ــ على إعطاء أصواتهم فى إنتخابات عام ١٩٩٢ .

وفى غياب حكومة شرعية فى ولاية البنجاب ، أصبحت المناطق الريفية مباحة ، أثناء الحرب السائدة بين المتطرفين وقوات الشرطة المسلحة وهى حرب يحددها الإنتماء الطبقى ، كان المتطرفون فى معظم الأحوال من شباب الطبقة الفقيرة السائدة فى ريف البنجاب ، وهى طبقة الجاتيين . فى حين كان قادة الشرطة والإدارة المركزية فى ولاية البنجاب ، من الحضريين الهندوس والسيخ ، أفراد طبقات التجار ــ المنافسين التقليديين للجاتيين . وفى كثير من الأحيان ، كانت قوات الشرطة المسلحة التى تشن الحرب فى القرى ، نيابة عن الهندوس الحضريين ، من أفراد الطبقات الفقيرة ، الذين كانوا فى الماضى عبيدا للجاتيين السيخ . ولذلك أصبح الشبان الجاتيون ، يعانون من الخضوع لسيطرة الهندوس الحضريين ، ومن مهانة الإذعان لرجال الشرطة الشبان الذين يعتبرونهم أقل منهم مكانة(٥١) .

---

٥٠ - معظم الذين قتلوا كانوا من السيخ . « أفراد السيخ هم الذين تلقوا أكبر الضربات ، من جانب الإرهاب البنجابى » . جريدة «تايمز» الهندية ، ٦ مارس ١٩٩٢ ، صفحة ٠١ إحدى أكبر الحوادث الشهيرة فى عام ١٩٩١ ، وكان الهجوم الذى قام به المتطرفون السيخ على السفير الهندى فى بوخارست عاصمة رومانيا . وقد ساعدت الحكومة الرومانية فى القبض على السيخ المتهمين ، الذين تم قتلهم . فى شهر أكتوبر ، رد المتطرفون السيخ بإختطاف أحد الدبلوماسيين الرومانيين فى دلهى .

٥١ - ينتمى رجال الشرطة فى البنجاب ، فى معظم الأحيان إلى الطبقات الفقيرة ، مثل الحصادين والنجارين د وكذلك إلى الطبقات المنبوذة مثل الكناسين (كوهراس) وكانوا الكناسون فى المدن ، المعروفون باسم بالميكيس ، عادة من الهندوس ، المتحالفين مع طبقات التجار الحضريين الهندوس (مثل الأروراس ، والخاترى) وكان الكناسون الريفيون (الكوهراس) من طائفة السيخ ، الذى يطلق عليهم إسم (المذهبيين المؤمنين ، وكانوا من الحلفاء التقليديين للسيخ الجات . وعلى أية حال أتاحت الفرص الإقتصادية التى منحتها

وفى حقبة التسعينيات ، وجد الزعماء الأكبر سنا ، وأكثر شعورا بالمسئولية ، من أوساط الطائفة الجاتية السيخية ، أنهم يعيشون فى ورطة . فهم لا يستطيعون الإستسلام لزعامة الهندوس الحضريين للحكومة المركزية ، لأن ذلك يعنى التخلى عن دينهم ، ومكانتهم الطبقية . كما أنهم فى حاجة إلى مساندة الشبان السيخ المسلحين ، ولكن فى الوقت ذاته يرغبون فى الإحتفاظ ببعض مظاهر السيطرة السياسية عليهم . وربما يعتقد المرء أن من مصلحة الحكومة المركزية ، مساعدتهم على تحقيق هذا الأمر ، ولكنها لا تميل كثيرا لذلك . وأحد الأسباب ، إنتماء الزعماء المعتدلين السيخ ، لحزب أكالى الخاص بالسيخ ، وليس لحزب المؤتمر أو الأحزاب القومية الإئتلافية والأكثر أهمية ، إحتمال حدوث ردود فعل عكسية فى كافه أنحاء الهند ، فى حال تقديم التنازلات لزعماء السيخ . وسوف يطالب المسلمون على الفور ، بحقوق مماثلة ، وكذلك زعماء الحركات الإنفصالية فى شمال شرق الهند وكشمير(٥٢) . وفى نفس الوقت ، سوف يحاول الحركيون الهندوس إحراز مكاسب سياسية ، مما سيعتبرونه تراجعا عن سعى البلاد لإقامة دولة هندوسية حقيقية .

وفى محاولة جادة لكسر تلك الحلقة المفرغة ، وإعادة بناء زعامة تستطيع الحكومة المركزية ، إقامة علاقات معها ، أطلق راجيف غاندى ، فى آخر إجراء وظيفى قام به ، سراح سيمرانجيت سينج مان ، زعيم حزب أكالى . وكان ذلك تصرفا غير عادى ، من جانب رئيس الوزراء ، حيث أن مان كان فى السجن ، إنتظارا لإجراء محاكمته بسبب دوره ــ الذى كان رئيسيا وفقا لبعض التقارير المنشورة ــ فى المؤامرة التى أدت إلى مقتل والدة راجيف غاندى . وزعم راجيف أن العفو عن مان ، كان « لمعالجة الجراح »(٥٣) . وعمل مان بعد الإفراج عنه من السجن ، وحتى ١١ أكتوبر

الحكومة فى العصور الحديثة ، لأعداد كبيرة منهم ، الإنضمام فى صفوف الجيش والشرطة . وكان قاتل انديرا غاندى ، بينت سينج أحد المذهبيين المتمين للشرطة ، وكان قد إرتد وإنضم مرة أخرى إلى تحالف طبقته التقليدى مع الجاتيين ، وأصبح أداة للتعبير عن كراهيتهم لها . وكانت الجماعة الرئيسية الأخرى فى النظام الطبقى البنجابى ، وهى تعرف بإسم صناع الجلود (الشامارز) ، تتكون من السيخ والهندوس على السواء ، وأصبحت أكثر نجاحا من الناحية الإقتصادية وأقل إعتماداً على مساندة الجاتيين ، من الكوهراس ، أى الكناسين ، كما كانت تميل للتحالف مع الطبقات التجارية الهندوسية (الخاترى) . وانضم بعضهم مثل أقرانهم المذهبيين ، إلى خدمة الحكومة . ومن أجل مزيد من الإلمام بطبقات المنبوذين البنجابيين ، انظر كتاب يور جنسماير « الدين كمفهوم إجتماعى » صفحات ١١ - ٢١ .

٥٢ - فى كشمير ، حيث يشكل المسلمون أغلبية السكان ، أدى إزدياد النزعة القومية الهندوسية فى أنحاء الهند ، إلى حركة إنفصالية مسلمة ، بدأت فى عامى ١٩٨٦ ، ١٩٨٧ ، بقيادة الجبهة المسلمة الموحدة . وفى عام ١٩٨٨ ، إتخذت بعض العناصر المعارضة مسارا أكثر حدة ، حيث شكلت جبهة شبه عسكرية ، تحت إسم جبهة تحرير كشمير . ودعت الجبهة التى يعتقد أنها مؤيدة من باكستان إلى الإنفصال عن الهند . ونظم أنصارها المظاهرات وقاموا بإلقاء القنابل ، وإطلاق الرصاص من الأسلحة الآلية على قوات الشرطة ، مما أدى إلى إراقة الدماء فى صفوف كلا الطرفين . وفى عام ١٩٨٩ ، أطلق الإنفصاليون على أنفسهم إسم المجاهدين ، ووصفوا نزاعهم مع الحكومة بأنه حرب مقدسة .

٥٣ - سارين « الإغتيال » صفحة ١٤٩ .

عام ١٩٩٠ ، عضوا فى البرلمان . وفى يناير عام ١٩٩١ ، توحدت جميع الجماعات الرئيسية فى حزب أكالى ، تحت زعامته . وبالرغم من التآكل الملحوظ فى هذا التأييد ، ظل مان أحد الزعماء القلائل الذين يستطيعون عقد التحالفات بين الجماعات المتصارعة المتعددة .

وعلى أية حال ، ومن غير المؤكد ، مدى قدرة مان وزملائه فى حزب أكالى ، على تهدئة أحوال البنجاب ، وهى فى الواقع مهمة مستحيلة . ولإكتساب تأييد الشعب ، ينبغى أن يكون الزعيم مؤمنا بيبندرا نوال ، ومخلصا للطائفة الدينية السيخية ، وللقيم التقليدية . ولكن من أجل الوصول إلى الحكومة المركزية ، ينبغى على الزعيم إتباع قواعد السياسات العلمانية . وكان كثير من المتطرفين قد إعتبروا بالفعل ، الزعماء السيخ المعتدلين ، من السياسيين الأنانيين . وكما أخبرنى أحد المتطرفين ، فإنهم يراقبون عن كثب ، سياسات مان ،(٥٤) الذى تقوم مصداقيته مع المتطرفين على البلاغة الراديكالية ، ومشاركته المزعومة فى مؤامرة الإغتيال . ومع ذلك ، ربما تكون مشاركته فى السياسات العادية ، سبب بلواه .

والهدف الحقيقى للحركية السيخية ، ليس حزبا سياسيا أو زعيما محددا ، ولكن العملية ذاتها ، التى تستبعد مشاركة ممثلى الطوائف الدينية . ففى أثناء إنتخابات عام ١٩٩٢ ، هدد المتطرفون السيخ بقتل أى فرد يشترك فى التصويت . إذ كان الهيكل السياسى الهندى ، يعد غير شرعى ، لأنه لا يشجع المرشحين ، على إقامة قواعدهم السياسية فى طائفة دينية ، أو إيجاد مبررات لمصداقيتهم ، تقوم على الروابط الثقافية . وتقتضى الحرب والإرهاب السائد فى ولاية البنجاب ، وجود زعامة فعالة وسلطة تحظى بالشرعية من خلال الدين . وبالرغم من أن المفاهيم الدينية ، ينظر إليها العديد من الزعماء العلمانيين الهنود ، بوصفها خطوة للخلف ، تجاه أسوأ فترات تاريخها الذى يتسم بالإنقسام ، إلا أنه ينبغى تقديم بعض التنازلات الدينية ، لضمان أن يكون مستقبل الهند أكثر هدوءا ، عن ماضيه المروع المعاصر .

الثورة الدينية الناقصة فى سريلانكا

كانت سريلانكا ، مثل الهند ، جزءا من الإمبراطورية البريطانية الشاسعة فى جنوب آسيا . واليوم يتولى حكم البلدين ، أحزاب علمانية تواصل عمل الأجهزة السياسية التى تركها البريطانيون . وفى كلا البلدين ، تسود الإحتجاجات ضد مظاهر القومية العلمانية الغربية ، والمطالبة بهوية قومية أكثر إتصالا بماضى البلاد الثقافى ، وفى سريلانكا ، مثلما فى الهند ، تأتى تلك المطالب من إتجاهين ، الحركات الإنفصالية التى تقوم بها الأقليات ، والقوميون الدينيون التابعون لطائفة الأغلبية . وعلى أية حال ، يشكل الهندوس فى سريلانكا أقلية السكان . ويعتبرون أنفسهم مضطهدين ، ولكن أيضا ، وبطريقة غريبة كانت الأغلبية تعتبر نفسها مضطهدة .

---

٥٤ - مقابلة مع جورميت سينج .

وطائفة الأغلبية فى سريلانكا، طائفية بوذية سنهالية. وشرح لى أحد النشطاء السياسيين أعضاء جماعة بهيكو بالمرتفعات الجبلية القريبة من كاندى، سبب دفاعهم عن تقاليدهم الثقافية إذ قال لى «أنظر إلى الخريطة، وشاهد مدى ضآلة، وضعف المجتمع البوذى السنهالى، فالثقافات الأخرى، وتشمل المسلمين والمسيحيين والهندوس وحتى الطوائف الهندوسية الأخرى، كما قال لى «هائلة وآمنة، ولكن طائفتنا السنهالية، ما هى إلا قطرة من الدموع أو حبة من الرمال فى بحر شاسع». وأنهى حديثه قائلا بصوت منخفض «وهى مهددة بخطر القضاء عليها تماما»(٥٥).

ولا يشعر عضو جماعة بهيكو، بأن التاميل فى شمال وشرق سريلانكا، يهددون الديانة البوذية، كما لا يخشى من الهندوسية، الذى يعتبرها جزءا ووعاء للتراث البوذى. ولا يلوم ساسة بلادة البوذيين صوريا، والعلمانيين حقيقة، ازاء ما يعتبره إتجاها متساهلا بصدد مطالب التاميل، وردا متهاونا تجاه مطالب السنهاليين، «إنهم يحاولون الإبادة الجماعية، ويتعمدون القضاء على الثقافة البوذية السنهالية»(٥٦).

ويرمز الرجل إلى ثانى تمرد يواجه حكومة سريلانكا: التمرد الأول، فى صورة إنتفاضة شعبية بالمنطقة الريفية السنهالية فى الأقاليم الجنوبية والوسطى. والتمرد الآخر، فى شكل حركة منظمة للغاية، ومعروفة، تطالب بإنفصال التاميل فى المناطق الشمالية والشرقية من البلاد، وتعد الحركة السنهالية، إلى حد ما أكثر تهديدا للحكومة العلمانية، حيث إنها تتحدى شرعية الدولة بصدد قضية أساسية، كما أنها تمس وترا حساسا، فى كافة أوساط البوذيين، الذين يشكلون ٧٠٪ من سكان سريلانكا.

واشتعلت الثورة السنهالية، بمشاعر العديد من البوذيين، منهم طائفة بهيكو، التى شعرت بأن الإستقلال عن الغرب، مازال لم يتحقق على المستويين الثقافى والأيديولوجى، وقال لى عضو طائفة بهيكو «يواصل هؤلاء السياسيون الذين يستخدمون اللغة الإنجليزية، ويرتدون الأزياء البريطانية، ويفرضون النظام السياسى البريطانى علينا، إستعمار سريلانكا، كأن البريطانيين لم يرحلوا بالمرة»(٥٧).

---

٥٥ - مقابلة مع اودواوالا شاندانا ندا ثيرو فى ٢ فبراير ١٩٨٨. واعبر عن إمتنانى لأنطونى شارلز، من أجل مساعدته لى فى دراساتى المتعلقة بتلك القضية والمسائل الأخرى.

٥٦ - مقابلة مع أدوا والا شاندانا ثيرو فى ٢ فبراير ١٩٨٨. وبصدد دور الرهبان البوذيين فى السياسات المعاصرة فى سريلانكا، أنظر ستانلى ج. تامبياه «الغدر بالبوذية: الدين والسياسات والعنف فى سيرلانكا (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٩٢) وكتاب دونالد سويرر «الحركات الأصولية فى البوذية الثيرا فادية»، وفى كتاب مارتين ا. مارتى، وسكو ابلباى «دراسة الإتجاهات الأصولية» (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩١) صفحات ٦٢٨ - ٦٩٠.

٥٧ — مقابلة مع أودوا والاشاندانا ثيرو، فى ٦ يناير ١٩٩١.

ومن السهل لبعض البوذيين فى سريلانكا، أن يشعروا على هذا النحو، لأن البوذية التى يعتنقوها مرتبطة بالثقافة والملوك السنهاليين، طوال تاريخ سريلانكا. (كلمة سنهالية، المشتقة منها كلمة سيلان، وهى كلمة مشتقة من إسم سريلانكا القديم «سينهالا ويعنى «الأسد»). وتولت أسر تيرافادا البوذية حكم سريلانكا — أو قاتلت ملوك التاميل المناضلين، من أجل ذلك — منذ عصر ماهيندا، نجل آسوكا الملك الهندى العظيم. والذى يقال إنه رحل إلى سريلانكا، وأسس أول عرش بوذى بها، فى القرن الثالث قبل الميلاد. وأحضر معه نبتة من شجرة بودهى (التى جلس بوذا فى ظلها، أثناء تعليمه)، كما أحضر معه إحدى أسنان بوذا، وهى أثر مقدس يحتفظ به فى أهم معابد سريلانكا، معبد دالادا ماليجاو (معبد السن) فى مدينة كاندى. ويؤمن السنهاليون بأن جميع الحكومات التى شكلها البرتغاليون والهولنديون، والبريطانيون، طوال الفترة من عام ١٥٠٥ وحتى عام ١٩٤٨، ليست سوى أمور عارضة فى المسار التاريخى الإجمالى للطائفة البوذية السنهالية(٥٨).

ولم تحظ سريلانكا بحركة قومية متكاملة، بيد أن عددا قليلاً من الزعماء الذين تلقوا تعليمهم فى الغرب، حاولوا أن يتيحوا لسريلانكا، عض المفاهيم القومية العلمانية المتحضرة، التى شاهدوا نهرو وزعماء حزب المؤتمر الآخرين، يطبقونها فى جارتهم الشاسعة فى الشمال. ولذلك، حينما منح البريطانيون فجأة فى عام ١٩٤٨، الإستقلال لسريلانكا، كان هؤلاء الزعماء مستعدين للحكم. ولم يكن لديهم وقت كاف لتطوير أيديولوجية للقومية العلمانية، ومع ذلك، وحتى فى محيط الحركة القومية كما هى، لم يلجأ قطاع كبير من الزعماء الدينيين للمصطلحات العلمانية. وكان أول من رفع أعلام حرية البلاد، أحد الرهبان البوذيين. واليوم، يوجد تمثال أمام مبنى معبد دالادا ماليجاوا، تمجيداً لتصرفه الوطنى.

وبعد الإستقلال، ساد جدل كثير حول دور البوذية، فى رموز القومية بالبلاد. وفى عام ١٩٧٢، تغير إسم البلاد من سيلان — المشتق من كلمة سينهالا — إلى إسم آخر هو سريلانكا (الإسم الذى كان يطلق على شعب الجزيرة، فى ملحمة رامايانا الهندوسية الشهيرة). على أية حال، كان الرمز المختار للعلم الوطنى، الأسد السينهالى. فى حين تم رفض الإقتراح الذى يقضى بأن من الأفضل إختيار رمز محايد للعلم، من الناحية العرفية مثل قمة آدم — قمة جبل فى وسط الجزيرة، ويحترم قدسيته الهندوس والمسلمون والسنهاليون على السواء(٥٩). وشعر العديد

---

٥٨ — يصف تاريخ بالى أسرة بوذية كبيرة بدأت منذ عصر ماهيندا حتى سقوط العاصمة البوذية فى انارادا بورا أنظر والبول راهولا «تاريخ البوذية فى سيلان»، الطبعة الثانية (كولومبو، م. د. جوناسينا، ١٩٦٦)، وكتاب بارد ويل سميث «النظام الإجتماعى المثالى، كما يصفه تاريخ سيلان»، وفى كتاب جانانات اوبييسكيرى، وفرانك رينولدز، وياردويل ل. سميث «أعمدة محاضرات داما بصدد تقاليد ثيرافادا فى الهند وسيلان (شامبرزبورج، الأكاديمية الأمريكية للأديان، ١٩٧٢) صفحات ٣١ — ٥٧.

٥٩ — رموز علم سريلانكا، واعتراضات التاميل بصددها، مذكورة بالتفصيل فى كتاب ساتشى بونامبالام «سريلانكا: النزاع الوطنى، نضال التاميل التحريرى» (زيد بوكس، ومركز إستعلامات التاميل، ١٩٨٣) صفحات ٧٢ — ٧٣.

من السنهاليين بأن الوقت قد حان ، لإعادة البوذية كدين قومى . ودعت نشرة دعائية تسمى « ثورة فى المعبد » ، إلى أن يرفض الشعب القومية العلمانية السائدة ، وإتباع التقاليد البوذية بدلا منها(٦٠) . ووجد الزعماء السياسيون أن من الأفضل كثيرا ، إستغلال العبارات الخطابية الرنانة بصدد البوذية ، من أجل دعم سلطاتهم الذاتية(٦١) .

وكان التأكيد على الثقافة البوذية واللغة السنهالية ، هما أداة وصول باندرانيكة ، وحزب حرية سريلانكا الذى يتزعمه ، لحكم البلاد . بل قاموا فى عام ١٩٥٦ ، بتأييد إصدار تشريع ينص على أن تكون اللغة السنهالية اللغة الرسمية الوحيدة للدولة . وفور صدور القانون ، أهملوا تنفيذ بنود المتشددة ، حرصا على حماية مصالح الأقلية التاميلية ، ولكن من جراء ذلك ، عزلوا أنفسهم عن بعض أنصارهم البوذيين ، (مثل الراهب مابيتيجا مابودا راكيتا ثيرو شبيه راسبوتين) ، وأتاحوا الفرصة للمنافسين السياسيين – ومنهم أحد خلفاء باندرانيكا ، ج . ر . جاياواردين – فى الحصول على تأييد السنهاليين ، بزعم أن حزب حرية سريلانكا إرتد عن وعوده . وفى يوم ٢٥ من سبتمبر عام ١٩٥٩ ، إغتال أحد الرهبان البوذيين بندرانيكا إثر مؤامرة قيل أن بوداراكيتا ، الذى كان حانقا من إجراءات باندرانيكا البطيئة لجعل البوذية الدين الرسمى للبلاد ، هو الذى خطط لها .

ولم تتلاءم تماما فكرة القومية البوذية ، حتى فى صورتها المتواضعة التى طرحها باندرانيكا ، مع عقائد طوائف الأقليات . وكانت أكبر تلك الطوائف ، الهندوس التاميل ، قد عاشت طوال قرون عديدة فى المناطق الشمالية والشرقية من الجزيرة ، وزعمت أنها وطن التاميل ويقول أحد الكتاب التاميل أن الطائفة تنتمى الى « سكان سريلانكا الأصليين » ، الذين كانوا يعيشون على الجزيرة قبل زمن طويل من مجىء السنهاليين(٦٢) . وأدت ثورة التاميل فى الشمال ، إلى إضطرابات مماثلة فى الجنوب . وفى عام ١٩٨٣ ، إندلعت موجة من العنف ضد الأفراد التاميل الذين يعيشون فى كولومبو ومناطق أخرى ، حيث قتل مئات – والبعض يقول آلاف – الأشخاص أثناء تلك

---

٦٠ – فيجايا فاردانا « الثورة فى المعبد » ، ومحاضرة مماثلة « الغدر بالبوذية » ، جاء ذكرهما بالتفصيل فى كتاب تامبياه « خيانة البوذية » .

٦١ – يستعرض كتاب جانانات أوبيسكيرى « الرمزية الدينية والتغيير السياسى فى سيلان » ، وكتاب جانانات أوبيسكيرى وفرانك رينولدز ، وباردويل ل . سميث « دوائر الداما : محاضرات بصدد تقاليد ثيرافادا فى الهند وسيلان » ، (شامبرزبرج الأكاديمية الأمريكية للأديان ، ١٩٧٢) ، صفحات ٥٨ – ٧٨ ، وكتاب دونالد أوجين سميث « سيلان : سياسات البعث البوذى ، والجزء الرابع من كتاب دونالد أوجين سميث « سياسات جنوب آسيا ، والدين (برينستون ، نيوجيرى مطبعة جامعة برينستون ، ١٩٦٦) صفحات ٤٥٣ – ٥٤٦ » ، « البعث الدينى والقومية الثقافية » ، الفصل ٦ من كتاب ريجنز « سيلان » ، صفحات ١٦٩ – ٢٧٠ ، وكتاب أورميلا فادنيس « الدين والسياسات فى سريلانكا » (كولومبيا ، ساوث آسيا بوكس ، ١٩٧٦) .

٦٢ – بونا صبالام ، « سريلانكا » ، ٢ .

الإضطرابات(٦٣) . وإثر ذلك ، بدأت حركة إنفصالية تاميلية جدية .

وموقف التاميل ليس دينيا سافرا . وتهدف النزعة القومية للحركة لإقامة وطن منفصل للتاميل (تاميل إيلام) ، وهى حركة لا تبدو فيها الهوية الدينية – وخاصة الهندوسية والمسيحية – واضحة على الفور ، وكما قال أحد الكتاب الإنفصاليين « أصبحت الصلة الحقيقية بين العنصرية التاميلية والديانة الهندوسية ممزقة »(٦٤) . أدخلت العنصرية التاميلية ، مكان الديانة الهندوسية ، بوصفها ركيزة الكبرياء القومى فى أوساط التاميل . ونتيجة لذلك كان بعض من أفضل المشاركين النشطين فى الحركة الإنفصالية التاميلية ، من المسيحيين ، بل من رجال الدين المسيحى . وتتدلى كبسولات سم السيانيد التى يضعها أفراد « النمور السوداء » – أكثر حركات التاميل تطرفا – حول أعناقهم ، من القلادات السوداء نفسها ، التى يرتديها المسيحيون رمزا للصليب ، وأدى تعصب النمور وخاصة بعد إغتيالهم راجيف غاندى رئيس الوزراء الهندى فى عام ١٩٩١ ، لأن يصفهم أحد الكتاب الغربيين بأنهم « رجال العصابات الآسيويون ، المماثلون لجيم جونس وجماعته الإنتحارية فى جويانا »(٦٥) . ومع ذلك ، كان ثوار التاميل نادرا ما يختارون أهدافا دينية . ومع أن الرهبان البوذيين كانوا يتعرضون فى بعض الأحيان لحوادث العنف – فى عام ١٩٨٧ ، تم إختطاف ٢٩ راهبا بوذيا من أحد الأتوبيسات بالقرب من أنورادابورا العاصمة البوذية القديمة ، حيث لاقوا حتفهم رميا بالرصاص – إلا أن الحكومة كانت العدو الحقيقى لحركة التاميل . والمثير للدهشة ، أن الهدف المفضل للمتطرفين البوذيين ، كان أيضا الحكومة .

وكان ازدياد التطرف السنهالى البوذى خلال الثمانينيات ، إلى حدما ، ردا على الحركة الإنفصالية التاميلية ، وأيضا ردا على سعى الحكومة لأن تصبح علمانية ومحايدة إزاء النزاع الطائفى . وكان المتطرفون السنهاليون يقفون بمرارة ضد التحالف الناشىء فى مايو ١٩٨٧ بين جايا واردين رئيس سريلانكا ، وبين راجيف غاندى رئيس الوزراء الهندى ، ويقضى بإرسال قوات هندية من أجل إخماد ثورة التاميل فى المناطق الشمالية والشرقية من الجزيرة .

وأتاح التحالف إستقلالاً سياسياً متزايداً للتاميل ، مما إعتبره السنهاليون اذعانا لمطالبهم . بالإضافة إلى ان التحالف لم يكن كافيا للعناصر الإنفصالية التاميلية الأكثر تشددا ، التى تسمى نمور تحرير وطن التاميل ، والذين يصرون على القتال حتى الموت . ومن جانبها ، لم ترحل قوات

---

٦٣ – قدرت الحكومة عدد القتلى ٣٥٠ فردا ولكن التقديرات الأخرى إرتفعت حتى الفى قتيل ، تامبيا « سريلانكا » صفحة ٢٢ . يمكن الحصول على مجموعات من المحاضرات المفيدة المتعلقة بإضطرابات عام ١٩٨٣ فى كتاب جيمس مانور « سريلانكا » فى ظل التغيير والأزمة (لندن ، كروم هيلم ، ١٩٨٤) ، وفى كتاب لجنة التنمية العقلانية « سريلانكا ، النزاع العرقى : الأساطير ، والحقائق والمفاهيم » (نيودلهى ، نافراج ، ١٩٨٤) . أنظر أيضا المقالات المتعددة للمركز الدولى للدراسات العرقية ، كاندى ، وكولومبو « وكتاب تامبياه « مواجهة الجماهير » .

٦٤ – بوناصبالام « سريلانكا » صفحة ٣١ .

٦٥ – مارك فاينمان « سلاح المتمردين : السيانيد » ، لوس أنجلوس تايمز ، ٢٠ يناير ١٩٩٢ ، صفحة ١ .

الإحتلال التابعة لقوة حفظ السلام بالجيش الهندى ولكن تضاعف عددها إلى ما يزيد على ٠٠٠ جندى - أى أكثر من مجموع عدد الجنود البريطانيين فى الهند، فى أوج قوة الإمبراطورية البريطانية[٦٦] . وساد الخوف فى أنحاء سريلانكا، بزعم أن هدية راجيف غاندى للسلام ، ما هى إلا حصان طروادة ، وحتى لو رحل الجيش الهندى ، فسوف تستمر الروابط العسكرية والسياسية مع الهند

وضاعفت الكراهية إزاء تحالف سريلانكا مع العسكرية الهندية ، مع التأييد المتاح لجبهة التحرير الشعبية (جاناتا فيموكتى بيرامونا)[٦٧] ، وهى إحياء لحركة قديمة كانت تحمل نفس الإسم ، وقد حاولت فى عام ١٩٧١ ، القيام بإنقلاب فاشل ، ضد سيريمافو باندرانيكا ، أرملة الرئيس الراحل الذى سبق إغتياله ، والتى خلفته فى منصبه ويقال أن التنظيمات السابقة والحالية للحركة ، كانت بقيادة روهانا ويجيويرا ، إلى أن تم إعتقاله وإغتياله فى عام ١٩٨٩ ، حينما كانت تحتجزه الشرطة . وكان ويجيويرا من الراديكاليين العلمانيين ، ذوى الميول الماركسية - إلتحق فى فترة ما بإحدى كليات موسكو - ولم يكن مقبولا كثيرا ، للعديد من الحركيين الدينيين أتباع جبهة التحرير الشعبية ، وخاصة للمنتمين إليها فى صورتها المعاصرة . بيد أن الحركة لم تكن جيدة التنظيم بحيث تتيح الطاعة الجادة لأى زعيم بمفرده . وصرح ويجيويرا نفسه ، بأنه لا يملك السلطة على العديد من التنظيمات المتعلقة بالحركة السنهالية ، ومنها جناحها المتطرف للغاية ، ديشابريما جاناتا فياباريا .

ويمكن وصف الحركة الجديدة بأكملها ، بأنها حركة قومية ثقافية ومن نواح عديدة تعد ثورة بوذية سنهالية . وهى تتيح لزعماء الحركة ، أن يتذكروا ماضى سريلانكا البوذية العريق . مما أدى إلى إعتبارهم حكومة كولومبو العلمانية ، الديمقراطية ، عدوا للديانة البوذية ومعوقة للتقدم الإجتماعى . ولكن بالرغم من أن جبهة التحرير الشعبية الجديدة ، كانت أكثر بوذية فى تصريحاتها ، مما كانت فى هيئتها السابقة ، إلا أنها كانت على الأرجح أكثر وحشية فى أفعالها. فقد قتلت مئات ، بل يقول البعض آلاف القرويين . وفى كثير من الحالات ، اتخذت عمليات القتل شكل المذابح ، حيث ظهرت على السطح التنافسات القديمة ، وجرت عمليات الإنتقام ، بسبب الأحقاد المتوارثة . وفى حالات أخرى ، كان العنف من أجل أن يؤكد المتطرفون سيطرتهم على المناطق الريفية ، وتقويض شرعية الحكومة .

وكانت الحركة مماثلة لجبهة التحرير الشعبية الأصلية[٦٨] ، فى كونها ثورة شابة » . إذ كان أكثر أعضاء الحركة نشاطا ، من الشباب الذين تتردد أعمارهم بين ثمانية عشر وستة وعشرين

٦٦ ـ أعبر عن شكرى لإيتزلاى إيمبرى ، لإشارته لتلك المفارقة التاريخية .

٦٧ ـ من أجل تفسير مفيد بخصوص قيام وسقوط جبهة التحرير الشعبية (جاناتا فيموكتى بيرامونا) أثناء حقبة الثمانينيات ، أنظر روهان جوناراتنا « سريلانكا ، ثورة ضائعة ، القضية الخفية لجبهة التحرير الشعبية » (كاندى ، سريلانكا ، معهد الدراسات الأساسية ١٩٩٠) .

٦٨ ـ ك . م . دى سيلفا « السيطرة على التوترات العرقية فى المجتمعات المتعددة القوميات : سريلانكا ، ١٨٨٠ ـ ١٩٨٥ » (لانهام ، مطبعة الجامعة الأمريكية ، ١٩٨٦) صفحة ٢٠٤ .

عاما[٦٩] وبذلك إختلف انصارها تماما ، عن اسلافهم فى عام ١٩٧١ . وأصبح أعضاء الحركة السابقة فى منتصف العمر ، وفى بعض الحالات كانوا أهدافا لغضب شباب الحركة الجدد[٧٠] وكان الكثيرون من أكثر انصار الحركة الجديدة نشاطا من القرويين العاطلين عن العمل ، فى الجزء الجنوبى من الجزيرة وقال بعض المراقبين إن معظم الشباب فى تلك المنطقة ، كانوا متعاطفين ، أو على الأقل غير معارضين ، لأنشطة جبهة التحرير الشعبية (جاناتا فيموكتو بيرامونا)[٧١] وقرر العاملون فى وكالة سارفودايا للإغاثة والتنمية ، أنهم يواجهون الصعوبات أثناء تأدية أعمالهم من جراء تدخل جبهة التحرير الشعبية ، التى تضايقهم وتسرق معداتهم[٧٢] . بيد أن أهدافهم المختارة ، هى المسئولون الحكوميون .

وفى عام ١٩٧٨ ، جرت محاولة إغتيال الرئيس جايا واردين ، حينما أطلقت عليه النيران أثناء إجتماع برلمانى . ولكن بعد أن أخطأته ، تم إلقاء القنابل اليدوية فى إتجاهه ، ولكنها أخطأته أيضا ، وإنفجرت بعيدا عنه ، دون أن يمسه أذى . ولكن قتل فى الحادث أحد أعضاء حكومته كما أصيب ١٧ فردا . وفى عام ١٩٨٨ ، أطلق رجلان مسلحان يركبان دراجة بخارية ، الرصاص على السياسى والنجم السينمائى السنهالى الشهير فيجايا كومارا ناتونجا ، الذى كان على وشك إجراء تحالف بين ثلاثة أحزاب إشتراكية ، وأردوه قتيلا أمام منزله فى كولومبو . وفى اليوم ذاته ، إنفجرت قنبلتان كان قد تم زرعهما داخل أحد المعابد الهندوسية المزدحمة ، المجاورة لمنزل النجم السينمائى القتيل ، وذلك أثناء تلاوة الكهان لصلواتهم المسائية ، وأسفر الحادث عن مقتل سبعة أفراد فى الحال ، وإصابة ثلاثة عشر فردا . وبالرغم من أن تقرير وكالة رويتر عن الحادث قال أن الشرطة لم تستطع معرفة المسئول عن الحادث » ، إلا أن الإتهامات كانت تشير إلى جبهة التحرير الشعبية ، بوصفها مسئولة عن الهجوم ، وإلقاء القنابل[٧٣] .

وكان واضحا أن الحكومة هى المقصودة بما أصبح حربا سنهالية مقدسة . وبدأ أحد دلائل كراهية حركة التحرير الشعبية للحكومة . ونفوذها فى الريف - واضحا أثناء ذكرى إستقلال سريلانكا فى عام ١٩٨٨ ، حينما أصدر زعماء الحركة أوامرهم ، بألا يرفع أحد العلم الوطنى لسريلانكا .

٦٩ ـ جاءت معلوماتى عن جبهة التحرير الشعبية من عدة لقاءات فى كولومبو ، وماتارا ، وتانجال ، وهو مبانتوتا ، وكاندى ، فى الفترة من ٢٥ يناير حتى ٦ فبراير ١٩٨٨ .

٧٠ ـ مقابلة مع مانجالا مونسينج ، مدير قسم الدراسات السياسية والتشريعية معهد مارجا ، كولومبو ، ٢٧ يناير ١٩٨٨ .

٧١ ـ مقابلة مع مونسينج .

٧٢ ـ مقابلة مع و . ج . جانينجاما ، المشرف على الخدمات الفنية والقروية فى سارفودايا ، كاندى سريلانكا فى ٤ فبراير ١٩٨٨ .

٧٣ ـ تقرير وكالة رويتر فى مجلة انديا ويست ١٣ ، العدد ١٥ (١٩ فبراير ١٩٨٨) صفحة ٦ .

وفى كافة المناطق التى تسيطر عليها حركة التحرير الشعبية ، لم يرفع أحد العلم الوطنى ، بل رفعوا بدلا منه الأعلام السوداء(٧٤) .

وكان الحرم الجامعى لجامعة بيرادينيا ، بالقرب من كاندى ، من الأماكن التى رفعت الأعلام السوداء بصورة واضحة – ولم توجد به أية أعلام وطنية . كما ظهرت الشعارات المعادية للحكومة على حوائط قاعات الدراسة . ومن هذه الشعارات « الرئيس جايا واردين قرد » ، أو الرئيس جايا واردين حشرة لابد من سحقها » . وكانت المحرضة على الأعمال الموالية لحركة التحرير الشعبية فى جامعة بيرادينيا ، لجنة سرية طلابية ، تضم خليطاً من الإنتماءات ، فمن ضمن أعضائها طلاب مسلمون ، بل وحتى أنصار للتاميل . كما كان بعض أنشط أعضائها من الرهبان البوذيين الطلاب(٧٥) . ويبلغ عدد الرهبان المسجلين بجامعة بيراد ينيا ، ٤٠٠ راهب فقط ، إلا أن عددا كبيرا نسبيا منهم ، من النشطاء السياسيين ، وكان الزعماء الأكبر إلتزاما ، فى أوساط الطوائف البوذية الرهبانية يدعونهم إلى مقاومة إغراء اللجوء إلى إستخدام وسائل العنف . ومع ذلك ، كان عدد من الرهبان الأكبر سنا ، يكنون قدرا كبيرا من التعاطف ، تجاه قضية حركة التحرير الشعبية (جاناتا فيموكتى بيرامونا)(٧٦) .

وكان صغار الرهبان فى المناطق الريفية أكثر تعاطفا مع دعوة حركة التحرير الشعبية ، كما كانوا أكثر تبرما . وقال لى أحد كبار الرهبان الذين قابلتهم ، مشيرا إلى نصائح الرهبان الكبار لهم ، بالتزام بالهدوء وعدم التورط فى الحركات التى تدعو إلى تغيير راديكالى(٧٧) « إنهم لا ينصتون إلينا » . وإتسم صوته بقدر من الكبرياء أثناء حديثه عن هؤلاء الشبان المتحمسين وأكد لى أن دوافع الحركات مثل حركة التحرير الشعبية ، دوافع مشروعة ، حتى إذا كانت وسائلها غير مقبولة . وتساءل الراهب « ما هى رسالة هؤلاء الأشخاص وأجاب عن تساؤله قائلا « إنهم يرغبون فى وظائف ، وإجراء إنتخابات عادلة . وهم يريدون إستقرار النظام ، وحكما بوذيا سليما » . وكانت الصورة التى طرحها ، هى لجيل عادل ولكنه مظلوم ، تم دفعه لما لايتحمله . وفى وجهة النظر تلك ، من حق الرهبان المذكورين ، عاطفيا وإجتماعيا أن ينضموا للثورة . ويقول الراهب المخضرم « أنهم يناضلون من أجل الحقيقة الكلية (الدهما) بطريقتهم الخاصة » . والسياسيون كما يقول الراهب « لايهتمون بالبوذية ولكن بأنفسهم فقط »(٧٨) . ويعنى ذلك ، أن الزعماء الأقل سنا ، والأكثر حماسا وإنكارا للذات ، هم فقط الذين يضعون نصب أعينهم ، مصالح الأمة السنهالية البوذية .

---

٧٤ – رأيت الاعلام السوداء بنفسى فى مدينة كاندى والمناطق المجاورة الأسبوع الأول من فبراير ١٩٨٨ .

٧٥ – حصلت على هذه المعلومات من مقابلاتى مع طلاب جامعة بيرادينيا فى فبراير ١٩٨٨ .

٧٦ – مقابلة مع الموقربالپيانا شاندا ناندا ، طائفة اسجيريا ، العبادة البوذية السنهالية ، كاندى ، سريلانكا ، ٣ فبراير ١٩٨٨ .

٧٧ – مقابلة مع اودووا والاشاندا ندا ثيرو ، ٢ فبراير ١٩٨٨ .

٧٨ – مقابلة مع لودووا والاشاندا ثيرو ، ٢ فبراير ١٩٨٨ .

وبحلول منتصف عام ١٩٨٩ ، كانت حركة التحرير الشعبية تدخل أكثر مراحلها ، نشاطا وحشية . وأصبح الرهبان الشبان المؤيدين سرا للحركة يعملون علانية . وتظاهر يوم ٧ أبريل أكثر من مائتى راهب منهم ، أمام معبد « بقايا أسنان بوذا » ، إحتجاجا على سياسات الحكومة بصفة عامة ، ومساعى الحكومة للقضاء على حركة التحرير الشعبية ، بصفة خاصة . ولكن الشرطة هاجمتهم وأصابت عدداً كبيراً منهم(٧٩) . ويقدر أحد الدارسين ، أن المصادمات مع الشرطة أدت إلى قتل مائة راهب ، خلال عام ١٩٨٩(٨٠) .

وحدث التغيير الحاسم . فى الحرب بين الحكومة وحركة التحرير الشعبية ، بعد إنتخاب رانا سينج بريماداسا ، رئيسا للبلاد فى ١٩ ديسمبر عام ١٩٨٨ . وبالرغم من توقع بعض المراقبين ، بأنه سوف يكون أكثر مودة تجاه البوذية والثقافة السنهالية التقليدية عن سلفه ، إلا أن حركة التحرير الشعبية قاطعت الإنتخابات ، وتعهدت بألا توقف أنشطتها ، إلى أن يتم تلبية جميع مطالبها وتتضمن إقامة دولة بوذية سنهالية . وفى الفترة من ١٠ إلى ٢٦ يناير عام ١٩٨٩ ، قتل أنصار حركة التحرير الشعبية عشرة مرشحين لعضوية البرلمان . وظهرت أعمال عنف أخرى إثر إجراء الإنتخابات البرلمانية فى ١٥ فبراير عام ١٩٨٩ . وبادرت حركة التحرير الشعبية بإجراء سلسلة من الإضطرابات المؤثرة للغاية ، من أجل رفع أجور العمال ، وإنسحاب القوات الهندية . وفى يوم ١٢ يونيو ١٩٨٩ ، قتلت الشرطة عدداً من الأفراد ، حينما قامت بفض مظاهرة نظمتها حركة التحرير الشعبية فى غرب سريلانكا ، تدعو إلى مقاطعة البضائع الهندية ، وترحيل جميع الهنود – مدنيين وعسكريين – عن أراضى سريلانكا .

وأخيرا كسب بريماداسا الحرب ضد حركة التحرير الشعبية وتم سحق الحركة . وبعد أن حقق إنسحاب القوات الهندية من أراضى سريلانكا فى عام ١٩٩٠ ، أزاح بريماداسا أحد مصادر الإستياء الكبرى ، الذى أثار غضب حركة التحرير الشعبية . بالإضافة الى تعامله مع الحركة السنهالية سواء بصورة مباشرة من خلال المواجهة ، أو بصورة غير مباشرة من خلال التفاهم مع الزعامة البوذية .

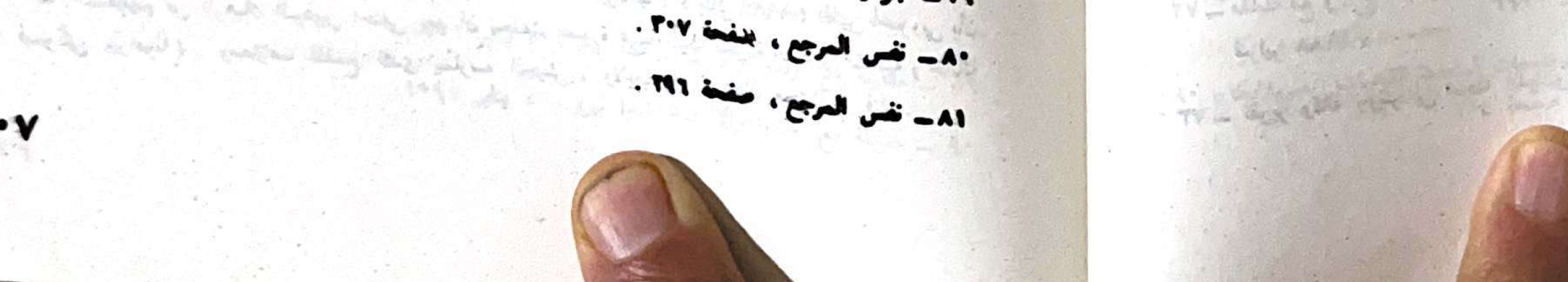
وواجهت الحكومة المتطرفين مباشرة ، وفقا لقواعد المتطرفين أنفسهم ، فقد قاتلت الإرهاب بالإرهاب ، وأعلن الجيش أنه سوف يقتل عشرين من أعضاء حركة التحرير الشعبية أو أنصارهم ، مقابل كل جندى تقتله الحركة . وفى إحدى الحالات ، أسفر هجوم على قرية مجاورة لمدينة كاندى عن أكثر من مائتى قتيل(٨١) . وفى يوم ٢٠ يونيو عام ١٩٨٩ ، أعلن الرئيس بريماداسا حالة الطوارىء وإعتقل ٣٢٠٠ من أنصار حركة التحرير الشعبية واليساريين الآخرين . وبعد أقل من اسبوع ، نجا من هجوم بالقنابل بغية إغتياله ، أثناء حضوره أحد الإحتفالات الدينية المزدحمة . واشارت الإتهامات إلى حركة التحرير الشعبية .

---

٧٩ – جونارتنا ، سريلانكا ، صفحة ٣٠٦ .

٨٠ – نفس المرجع ، بصفحة ٣٠٧ .

٨١ – نفس المرجع ، صفحة ٢٩٦ .



وطوال بقية عام ١٩٨٩ ، والنصف الأول من عام ١٩٩٠ ، إنطلق الجيش فى إستخدام كل الوسائل التى يريدها . وإحدى تلك الوسائل الرهيبة ، قتل النشطاء الشبان أعضاء حركة التحرير الشعبية ، وترك جثثهم على الطرق الرئيسية ، لعدة أيام فى بعض الأحيان ، عبرة للآخرين . واخبرنى أحد سائقى سيارات الأجرة فى كولومبو ، أنه أحصى سبعا واربعين جثة أثناء مروره فى المسافة القصيرة ، بين مدينتى هومبانتوتا وتانجيل ، فى أحد أيام يناير ١٩٩٠[٨٢] . وعدد قتلى حركة التحرير الشعبية وأنصارها محل خلاف ، فالبعض يحدد عددهم بعشرات الآلاف[٨٣] ، إلا أن معظم التقديرات تحدد عددهم بالآلاف ، ولكن حتى إذا كان عددهم الدقيق ، يقدر بما بين ٣٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ فرد ، كما يزعم الكثيرون ، فإن الرقم يعد كبيرا مع ذلك . وكان ذلك كافيا لأن يقضى على القيادة ، والحد من القوة الدافعة للحركة .

وفى منتصف عام ١٩٩٠ ، كان قد تم سحق حركة التحرير الشعبية تماما . وجاء الإحتجاج الرئيسى ضد القمع الحكومى الوحشى للحركة ، من الليبراليين المدنيين والبوذيين ، الذين يخشون من إستمرار عهد الإرهاب الحكومى . ولكن بالرغم من أن الجميع ومنهم طلاب جامعة بيرادينيا الذين « إختفى » أصدقاؤهم نتيجة لأعمال الجيش ، يبدو أنه قد إرتاحوا من عدم وجود حركة التحرير الشعبية من حولهم من أجل إرهابهم . إلا أنهم زعموا أن تجاوزات الحكومة ، تعد ضرورية فى بعض الأحيان . للحفاظ على القانون والنظام[٨٤] .

وأحد أسباب عدم وجود أكثر من الإحتجاج ، ضد تصرفات الحكومة ، أن العديد من محاولات بريماداسا ، من أجل ترضية القيادة البوذية ، كانت ناجحة . وفى عامى ١٩٩١ ، ١٩٩٢ ، قضى جانبا كبيرا من الوقت ، فى زيارة الأضرحة والمعابد والأديرة البوذية . وامتلأت الصحف بصور الرئيس وهو يقدم الهدايا للأضرحة البوذية مثل معبد « سنة بوذا » الشهير . وأخذ بريماداسا الريفى ذو النزعة الدينية ، بل الخرافية ، على الطريقة الريفية السريلانكية التقليدية ، ويتنقل بصحبة فريق من الراقصين والموسيقيين . الذين يباركون الأرض التى يخطو عليها أثناء تأدية مهامه الرسمية . وأعلن أن عصر التقوى الدينية (راجدارما) قد بدأ . وأمر بصناعة نسخة ذهبية طبق الأصل ، للعرش الذى إستخدمه ملوك سريلانكا القدامى ، وذلك كى يستخدمه أثناء المهام

---

٨٢ – مقابلة مع الكاهن الدومينيكانى ميروين ، عضو الكنيسة الكاثوليكية فى سريلانكا ، كولومبو ، ٣ يناير ١٩٩١ .

٨٣ – مقابلة مع ١ . ت . اريارتنى ، مؤسس ورئيس حركة سارفودايا شرامادانا ، موراتووا ، سلايلانكا ، ٢ يناير ١٩٩١ . واكدت جريدة لوس أنجيلوس تايمز أن عدد القتلى بلغ الفى فرد ، ولكن على أية حال ، لم تقدم أسماء مصدر الخبر . مارك فيشمان « زعيم سريلانكا العجيب يربك أعداءه » ، لوس أنجيلوس تايمز ، ٢٦ يناير ١٩٩٢ ، صفحة ٤ .

٨٤ – مقابلة مع جمال الدين فاروق وعدد من الطلاب فى مطعم جامعة بيرادينيا ، ٤ يناير ١٩٩١ ، الذين أخبرونى بأن أحد أصدقائهم من الرهبان البوذيين اختفى بعد أن تحدث بصورة علنية تأييدا لحركة التحرير الشعبية (جاناثا فيموكتى بيرامونا) ، ومعارضا للقمع الذى يمارسه الجيش ، ولايعلمون اذا كان مختبئا أو قتل .

الرسمية . وظهر على شاشات التليفزيون ، وفى الأماكن الأخرى ، جالسا على مقعد له قدسية كأنه زعيم دينى مهيب[٨٥] .

وربما إكتسب بريماداسا معظم التأييد البوذى ، من إنشائه وكالة جديدة على مستوى الوزارة ، تحت إسم وزارة الشئون البوذية ، والتى عين نفسه أول وزير لها[٨٦] . وعين زعماء الطوائف الدينية الأربع الرئيسية ، أعضاء فى مجلس الوزراء . وأهدى بريماداسا للمجلس ٢٥ مليون روبية ، كمنحة خاصة ، لرعاية المصالح البوذية ، كما تولى المجلس مسئولية معالجة المسائل ذات الإهتمام البوذى ، واقترح السياسات الحكومية المناسبة بصدد الدين والأخلاق . وكان المجلس فعالا فى إقناع الحكومة بإلغاء دعمها لاقامة أحواض ، تربية الأسماك (لأن الغرض من الأحواض ، هو قتل الأحياء) . وشعر الرهبان بأن أصواتهم أصبحت مسموعة أخيرا . وقال أحد أعضاء المجلس فى يناير ١٩٩١ ، وهو زعيم إحدى طوائف الرهبان ، وكان فى الماضى معارضا للحكومة ، أن الحكومة بدأت فى « التعبير عن القيم البوذية »[٨٧] .

وعلى أية حال ، لم يتأثر جميع الرهبان بسياسات بريماداسا الجديدة وكان واحد من أكثر الرهبان تشدداً ، كنت قد قابلته فى ذروة نشاط حركة التحرير الشعبية ، يبدو حانقا بصدد تدمير الحركة ، والقتل الوحشى للعديدين ، من الحركيين الشبان ، منهم عدد كبير من الرهبان البوذيين المثاليين[٨٨] وحينما قابلته فى عام ١٩٩١ ، أخبرنى بأن جميع الجهود الحكومية ، لإقامة جبهة بوذية ، ليست سوى إستعراض ، يهدف إلى إكتساب التأييد الشعبى . وقال « إن دعم الأشياء مثل المعابد والأضرحة ، لايخلق البوذى الصالح . إذ يجب أن تكون بوذيا فى الباطن »[٨٩] كذلك لم يكن واثقا من أن الحركة السنهالية تم سحقها تماما . فقد قال « أنت تستطيع أن تقتل الناس ، ولكن ذلك لايقتل أفكارهم أو يقضى على الأشياء التى جعلتهم يقاتلون »[٩٠] ظهور حركة جديدة تضم القوميين السنهاليين .

٨٥ – ذكر لى تلك الأمثلة بعض المواطنين السريلانكيين ، وآخرون قاموا بزيارة البلاد فى عامى ١٩٩١ ، ١٩٩٢ . انظر أيضا فيشمان « زعيم سريلانكا العجيب » ، صفحة ٤ .

٨٦ – شكل بريماداسا أيضا ، وزارات للشئون الإسلامية ، والهندوسية (لم يكن وزيرا لها) ، وسعى لتشكيل وزارة للشئون المسيحية . ورفض المسيحيون الإقتراح وفضلوا الإبتعاد عن النفوذ الحكومى .

٨٧ – مقابلة مع باليانا شاندا ندا ، ٤ يناير ١٩٩١ .

٨٨ – مقابلة مع اودووا والاشاندا ندا ثيرو ، ٥ يناير ١٩٩١ . ومن أجل ملخص أفكاره المبكرة بصدد الحركة ، أنظر كتاب جورجينسماير ماذا قال الراهب البوذى (البيكو) .

٨٩ – مقابلة مع أودووا والا شاندا ندا ثيرو ، ٥ يناير ١٩٩١ .

٩٠ – مقابلة مع أودووا والا شاندا ندا ثيرو ، ٥ يناير ١٩٩١ .

وفى حالة إحياء الحركة القومية السنهالية ، فإنها على الأرجح سوف تستهدف مرة أخرى ، الحكومة العلمانية . ويعتبر القوميون السنهاليون ، مثل القوميين الهندوس فى الهند وجنوب آسيا ، أن العملية البرلمانية العلمانية - التى ينظر إليها فى الغرب ، بوصفها رمزاً للحرية والديمقراطية - موردا للإستعمار الثقافى الغربى . وأتاحت الماركسية فى وقت ما ، بديلا للحركيين الذين كانوا يبحثون عن قاعدة ايديولوجية ، تختلف عن النماذج الأمريكية أو الأوروبية الغربية . ولكنهم إزدادوا إهتماما بتقاليدهم الثقافية الذاتية من أجل هوية قومية مميزة ، يستطيعون وصفها بأنها خاصة بهم .

الفصل الخامس

التأرجح الدينى تجاه القومية الاشتراكية الدولة الماركسية سابقا

« النضال الحقيقى » كما قال لى أحد السياسيين فى طاجيكستان « هو الحرب بين ايديولوجيتين ، هما الإسلام والشيوعية »(١) . ففى بلاده ، ظل الحزب الشيوعى قويا ، حتى أثناء تفكك الإتحاد السوفييتى فى أوائل التسعينيات . ويرجع ذلك إلى حد ما ، إلى أنه كان يقى الدولة من التيار المتزايد للقومية الإسلامية فى مناطق آسيا الوسطى . ومهد زوال الإتحاد السوفييتى الساحة من أجل المواجهة بين القومية الدينية ، والأنماط الإشتراكية للقومية العلمانية . وفى السياق السوفييتى كان كل من الدين ، والإشتراكية يعد من الأيديولوجيات النظامية ، وأصبحا الآن منافسين على الولاء السياسى لسكان الدول السوفييتية السابقة ، وتشمل منغوليا ودول آسيا الوسطى . ومع ذلك ظلت كلتا الأيديولوجيتين فى مناطق مثل سريلانكا ونيكاراجوا حليفتين ، ومن الصعب التكهن بمدى العلاقة بين الحركات الدينية القومية ، وبين الدول الماركسية والصراعات الإشتراكية .

وفى الوقت الحالى ، وخاصة فى الإتحاد السوفييتى السابق ، ينظر الحركيون الدينيون إلى الحكومات الإشتراكية ، بوصفها جزءا من المشكلة . ففى المظاهرات التى إندلعت فى موسكو مواكبة للإنقلاب الفاشل فى أغسطس عام ١٩٩١ ، كان الزعماء الدينيون والقساوسة الأرثوذكس الملتحون فى مقدمة المسيرات المناهضة للحزب الشيوعى الذى كان يعد من آثار القومية العلمانية القديمة – فى عباءة الدولية الشيوعية – التى يجب الإطاحة بها .

وفقا للنظرية الماركسية ، كان يجب ألا يحدث ذلك . إذ كان من المتوقع ، خضوع الكيانات الدينية ، وجميع التنظيمات الدينية الاجتماعية للسلطة السياسية للدولة ، والتى تتجاوز

---

١ - صاحب نازاروف ، العضو المؤيد للديمقراطية فى برلمان طاجيكستان الذى يسيطر عليه الشيوعيون . كما جاء فى مقال مارك فينمان « تيار الإسلام يحرك القوى فى آسيا الوسطى » ، لوس انجيلوس تايمز ، ٥ نوفمبر ١٩٩١ صفحة ١ . قرر فينمان أن إرتياد المساجد فى الجمهوريات الأربع الجنوبية فى آسيا الوسطى ، إزداد من ٢٠٪ فى عام ١٩٨٩ ، إلى ٥٠٪ فى عام ١٩٩١ . وإتضح أن أغلبية السكان يفضلون « إعادة فرض الحكم الإسلامى » .

النزعة القومية[2] . فالنظرة الماركسية تدعو للهوية السياسية العالمية الكبيرة ، القائمة على تحالفات أفراد الطبقة العاملة ، وليس على أية إنتماءات دينية أو عرقية محلية . أما ما يتعلق بالممارسة الدينية ، فقد اعتبره ماركس ، فى أفضل الأحوال ، تعبيرا عن المعاناة من « حسرة المظلومين » وفى أسوأ الأحوال ، يعد بمثابة « المخدر » — أى مادة مخدرة يستخدمها المستغلون لتخفيف آلام الاستغلال[3] . وعلى أية حال ، ظلت الهوية العرقية والدينية القديمة سائدة فى الاتحاد السوفيتى ، بالرغم من المذهب الماركسى ، والمحاولات المتعددة من جانب الزعماء الشيوعيين ، من أجل فرضه . وأدت سياسة لينين « فرق تسد » خلال حقبة العشرينات ، الى ازدياد النزعة العرقية ، والى التحديد الصارم للسمات العرقية ، والتى أدت بالتالى الى تفتيت الاتحاد السوفيتى ، خلال حقبتى الثمانينات والتسعينيات[4] .

وحينما طرح جورباتشوف على الشعب السوفيتى فى أواخر الثمانينيات احتمالات اعادة البناء والانفتاح (البريسترويكا ، والجلاسنوست) حصل على أكثر مما كان يساوم من أجله ، فلم يفتح الأبواب للتغييرات الاقتصادية ، والاصلاح السياسى فقط ، ولكنه أيضا فتح « القمقم » لتنطلق منه النزاعات العرقية والقومية . وفى الشهور التالية مباشرة لسقوط الاتحاد السوفيتى فى يناير عام ١٩٩٢ ، ركز العديد من الأمريكين ، والأوروبيين على التغييرات الاقتصادية والسياسية ، احتفالا بانتصارهم على الشيوعية . ومع ذلك سوف تتأثر الشعوب التى تعيش فى الاتحاد السوفيتى السابق ، بصورة أكبر على المدى الطويل ، من جراء تفكك الاتحاد وقيام دولة قومية جديدة . والواقع أن الاختلافات الوحيدة التى تحققت فى روسيا ، وعديد من الدول الأخرى ، تمثلت فى ظهور قوميات جديدة ، وازدياد الحريات الدينية بسبب انهيار الاتحاد السوفيتى ووفاة الشيوعية كأيديولوجية . وبالرغم من الجهود الرامية للاصلاح الاقتصادى ، وتحقيق الديمقراطية ، فقد ظل النظام الاقتصادى ، والأجهزة السياسية دون تغيير ، مع أن بعض الزعماء الشيوعيين السابقين ، تنازلوا عن بطاقات عضويتهم للحزب الشيوعى من أجل هوية عرقية ودينية ، أتيحت لهم أخيرا . بل أصبح عدد من الزعماء الشيوعيين السابقين فى آسيا الوسطى ، زعماء دينيين مسلمين . وعلى أية حال ، ظلت السلطة السياسية فى مناطق مثل تركمانستان ، وكازاخستان ، ومنغوليا ، فى أيدى الزعماء الاشتراكيين السابقين ، وان كانت أحيانا ، بمسميات حزبية جديدة .

ويشبه الموقف فى الأعوام الأخيرة من القرن العشرين ، بصورة ما ، الموقف فى السنوات الأولى من القرن العشرين ، حينما بدأت الاشتراكية تظهر على الساحة الروسية ، بوصفها بديلا

---

٢ - تصف الموسوعة السوفييتية الكبرى القومية بأنها « أيديولوجية بورجوازية . » كما جاء فى كتاب ووكر كونور « المسائل القومية فى النظرية والإستراتيجية الماركسية اللينينية » ، (مطبعة جامعة برينستون ، نيوجيرسى ١٩٨٤) الفصل ٨ .

٣ - مما يثير الإهتمام ، أن كلتا العبارتين فى نفس الجملة ، فى فقرة فى كتاب كارل ماركس « مساهمة فى نقد فلسفة هيجل بشأن الحق » . أعيد طبعه فى كتاب زاينهولد نيبوهر « كارل ماركس ، وفريدريك أنجلز بصدد الدين » (نيويورك ، ستوكين ١٩٦٤) صفحة ٤٢ .

٤ - أنظر كونور « مسألة القومية » .

اقتصاديا ، للاقطاع القيصرى ، قبل أن تصبح حليفا أيديولوجيا لإمبراطورية عالمية . وفى الأعوام الأولى التالية لثورة اكتوبر عام ١٩١٧ ، لم يمس الزعماء الشيوعيون الجدد ، مسألة الدين . واتخذ لينين فى قراره الصادر فى عام ١٩١٨ ، موقفا محايدا تجاه المؤسسات الدينية . ولم يكن لينين أو الزعماء الشيوعيون الآخرون أصدقاء للأديان ، ولكن موقفهم تجاهها أثناء السنوات العشر الأولى للثورة ، كان ليبراليا بصورة نسبية .

وتغير كل ذلك فى عام ١٩٢٩ ، حينما دعم جوزيف ستالين — من طلاب الدين السابقين ، وكان يعد نفسه فى الماضى كى يصبح قسيسا — سلطته ، وأخضع المؤسسات الثقافية لسيطرة الدولة بصورة ، أكبر مما كان يحدث من قبل[5] . واقتصر الدين اثر تشريعات عام ١٩٢٩ ، على « أداء العبادة » — ممارسة الصلوات والطقوس — ولم يعد مسموحا للكنيسة القيام بدور ، فى الأمور التعليمية والاجتماعية . وفى نفس العام ، سمحت التشريعات « بحرية الدعاية المناهضة للدين » ، وتبع ذلك أكثر من عشر سنوات ، سادها القمع[6] . وتم اغلاق عدد كبير من الكنائس أثناء حقبة الثلاثينات ، كما تم الغاء طوائف الرهبنة ، والمعاهد اللاهوتية . وربما كان أكبر مثال على المناخ المناهض للأديان ، الذى ساد فى ذلك الحين ، حرق الأيقونات الدينية فى مواقد هائلة بالميادين العامة .

كذلك جرى إضطهاد الدين ، فى آسيا الوسطى والمناطق الإسلامية الأخرى داخل الاتحاد السوفيتى . ومنذ عام ١٩٢٧ بدأ إلغاء المعالم الشرعية والمدارس الإسلامية ، وجرت مصادرة أراضى الأوقاف الإسلامية ، وإغلاق المساجد . وفى أعوام الثلاثينيات ، تغير الموقف من سيء إلى أسوأ إذ أصبحت المؤسسات الإسلامية مطالبة بتغيير الحروف الأبجدية التى تنشر بها كتبها وتعاليمها المقدسة : فى البداية من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية فى عام ١٩٣٠ ، ثم من اللاتينية إلى اللغة السريالية فى عام ١٩٤٠ (فى الموجة الأولى لفرض السمات الروسية) .

كذلك تم الإضطهاد الدينى فى منغوليا والمناطق البوذية الأخرى الخاصة للسيطرة السوفيتية . ففى عام ١٩٣٠ ، كان ولا يزال يوجد فى منغوليا أكثر من ٨٠,٠٠٠ زعيم روحى (لاما) ، يرتبطون بحوالى ٨٠٠ دير بوذى . وكانت تلك الأديرة تمتلك أكثر من ٧٧٠٠ قطعة أرض . وبعد عامين ، إنخفض عدد الزعماء الروحيين البوذيين ، إلى ٢٠,٠٠٠ لاما ، كما تقلصت أملاك الأديرة ، بحيث أصبحت جزءا ضئيلا من مساحتها القديمة[7] . ومع هزيمة « الإنحرافيين اليساريين » ، وإقامة

---

٥ - جوزيف دزوجا شفيلى ، الذى إبتكر تسمية ستالين بالرجل الحديدى فى عام ١٩١٣ ، قام فى الفترة من عام ١٩٨٤ وحتى عام ١٩٨٩ بدراسة الكهنوت الأرثوذكسى الروسى فى حلقة دراسية فى مدينة تيفليس . وأصبح ماركسيا خلال ذلك ، وتم فصله بسبب إنشقاقه .

٦ - من أجل تاريخ رد الكنيسة تجاه هذا الإضطهاد ، أنظر كتاب جين ايليس « الكنيسة الأرثوذكسية الروسية : تاريخ معاصر » ، (بلو مينجتون ، مطبعة جامعة أنديانا ، ١٩٨٦) .

٧ - الان . ج . ك . ساندرز ، « منغوليا : سياسات واقتصاديات المجتمع » ، (لندن : مطبعة فرانسيس ١٩٨٧) صفحة ٣٤ .

سياسة «تحول جديد»، فى عام ١٩٣٢، توقفت الإجراءات العلمانية القسرية، وعاد بعض الزعماء الروحيين البوذيين إلى الأديرة، ولكن أبهة الأديرة صارت جزءا من الماضى.

وإبان الحرب العالمية الثانية، كان ستالين مشغولا تماما بالحرب، ولم يواصل هجماته على الأديان. بالإضافة إلى أنه كان فى حاجة لتأييد الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، أثناء محاولته لتوحيد جميع مناطق الإتحاد السوفييتى ثقافيا تحت راية روسيا. وفى عام ١٩٤٣، أبرم ستالين إتفاقية مع مسئولى الكنيسة، أدت إلى موافقة الدولة على تعيين بطريرك موسكو، بطريركا للكنيسة الأرثوذكسية الروسية وفى بعض مناطق الإتحاد السوفييتى، وتشمل أوكرانيا، أسفرت تلك السياسة المؤيدة للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، إلى إزدياد قمع الطوائف الدينية الإقليمية، إثر مصادرة أملاكها وتسليمها للزعماء الأرثوذكس الروس، وإجبار رجال الدين المحليين على الولاء لموسكو. وعلى أية حال، كانت أية محاولة، فى المناطق غير المسيحية فى الإتحاد السوفييتى، من أجل تحول الزعماء الدينيين المسلمين (الملات)، والرهبان البوذيين، إلى قساوسة أرثوذكس، تبدو غير مجدية بالمرة. وفى حقبة الأربعينيات، شهدوا تحسنا محدوداً فى موقفهم.

وحينما تولى نيكيتا خروشوف السلطة إثر وفاة ستالين فى عام ١٩٥٣، قاد حملة جديدة ضد الدين، إستمرت فى ذروتها طوال الفترة من عام ١٩٥٨ حتى عام ١٩٦٤. وفى تلك الفترة، أغلقت مرة أخرى، ثلثا الكنائس الأرثوذكسية الروسية التى فتحت أثناء الأربعينيات وتأثرت أيضا المؤسسات الإسلامية والبوذية. وفى عام ١٩٦١، قام مجلس الأساقفة الذى تنظمه الدولة وتسيطر عليه، بإلغاء سلطة رجال الدين، وسمح فقط بالزعامة العلمانية للطوائف الدينية - مما أدى بالضرورة إلى القضاء على الكنيسة الأسقفية. وإستمر ليونيد بريجينيف، الذى خلف خروشوف من عام ١٩٦٤ حتى عام ١٩٨٢، فى تلك السياسة بل شجع قيام النوادى العلمية الإتحادية فى الكنائس المهجورة. ولم يفعل خلفاء بريجينيف، يورى أندروبوف (١٩٨٢ - ١٩٨٤)، وكونستانتين تشيرنينكو (١٩٨٤ - ١٩٨٥)، شيئا يذكر لتحسين الموقف.

وجاءت النهضة الدينية الكبرى، كنتيجة مباشرة لسياسات جورباتشوف. إذ عقب توليه السلطة فى عام ١٩٨٥، قام بتطبيق سياسة رقيقة تجاه المنظمات الدينية، ودعا فى عام ١٩٨٧ إلى الإفراج عن المسجونين الدينيين. وفى المحادثات التى جرت فى مارس ١٩٨٨، بين المسئولين الحكوميين والزعماء الدينيين، والتى تزامنت مع الإحتفال بمرور ألف عام على دخول المسيحية إلى روسيا، تم الإتفاق على إرجاء تغييرات كبيرة فى الكنائس. وأثناء لقاء تاريخى بين جورباتشوف وزعماء الكنيسة يوم ٢٩ أبريل عام ١٩٨٨، بدأت تتهاوى أسس القمع الحكومى. وسمحت القواعد الجديدة للكنائس بأن تدير شئونها بصورة ديمقراطية، من أجل جمعيات تشكلها الأبرشيات والكنائس، وعلى المستوى القومى. وفى عام ١٩٨٩، تم لأول مرة منذ ثورة ١٩١٧، إنتخاب عدد من القساوسة الأرثوذكس فى البرلمان.

وتحققت الإعادة الكاملة للحرية الدينية فى الإتحاد السوفييتى فى عام ١٩٩٠، مع صدور قانون حرية الفكر، والتنظيمات الدينية فى ٩ أكتوبر. وفى يوم ١٠ أكتوبر عام ١٩٩٠، أصدر الإتحاد الروسى قانونا أكثر شمولية بصدد حرية العبادة. وأتاح كلا القانونيين مناخاً من الحرية،

للزعماء الدينيين، حرية العبادة، وللمؤسسات الدينية. وتم إنتخاب بطريرك جديد فى عام ١٩٩٠، دون تدخل الدولة، لأول مرة منذ قيام الثورة البلشفية، وذلك بفوز اليكسى أسقف لينينجراد البالغ من العمر ٦١ عاما، على منافسه المتشدد فيلاريت، أسقف كيف، والذى كان يوصف بأنه دمية فى أيدى المخابرات السوفيتية KGB وكان ذلك الفوز بمثابة إنتصار للحرية والإصلاح[8].

ولم تحظ الكنيسة طويلا بالحرية التى أتيحت لها فى الآونة الأخيرة، حيث إنها إنجذبت إلى الإضطراب الناجم عن الحركات القومية الجديدة، إثر إنهيار الإتحاد السوفييتى، عشية رأس السنة، عام ١٩٩٢. وففى روسيا المعاصرة، تعد العلاقة بين الكنيسة والقومية الروسية معقدة، بسبب تدخل الدولة فى شئونها على مر السنين، وأدى إستغلال ستالين للكنيسة أثناء محاولاته لفرض الشخصية الروسية، إلى عدم مصداقية كونها رمزا للقومية، مثلما حدث فى مناطق عديدة أخرى، فى الإتحاد السوفييتى السابق[9] وفى بعض مناطق الإمبراطورية السوفييتية السابقة، مثل أوكرانيا كانت الكنيسة الأرثوذكسية جزءا من الماضى السوفييتى الذى يسعى القوميون الدينيون الجدد لنسيانه. كذلك، إستغل السياسيون الذين ظهروا على مسرح الأحداث، إثر إستقلال روسيا فى عام ١٩٩٢، شعارات الكنيسة بصدد القومية - مثل مفهومها بأن الشعب الروسى يمثل طائفة دينية موحدة. وتنبأ أحد نواب المجلس التشريعى الروسى، بأن الكنيسة سوف تقوم «بدور إقتصادى وسياسى كبير»[10].

وحينئذ، ربما تجد روسيا نفسها وقد تأثرت سياسيا، من الموجة العاطفية السائدة فى المناطق الأخرى بالإتحاد السوفيتى السابق، حيث يحظى الدين بنمط فريد من البعث. ومن جانب، يعد التعبير الحر عن الدين، جزءا من الدفعة الديمقراطية التى تجعل مواطنى الدول السوفييتية السابقة، قريبين من أقرانهم فى الغرب. وعلى الجانب الآخر، تربطهم إنتماءاتهم الدينية، بالهوية القومية فى حقبة ماضية. ومن خلال الدين يستطيعون إحياء الماضى.

---

٨ - ريتشاد د. ن أوستلينج «انتصار الحصان الأسود» مجلة تايم، ١٨ يونيو ١٩٩٠، صفحة ٧١.

٩ - إبليس، الكنيسة الأرثوذكسية الروسية. وفقا لويليام كيلر، المدير السابق لمكتب نيويورك تايمز فى موسكو، يحول تواطؤ الكنيسة الروسية فى الماضى، مع الزعماء الشيوعيين دون قيامها بدور سياسى فعال (حديث خاص، هونولولو، ١٦ يناير عام ١٩٩٢).

١٠ - نيكولاى أرزانيكوف، أحد نواب المجلس التشريعى الروسى، كما جاء فى مقالة راسل شاندلر «إعادة بعث إحدى القوى السوفيتية» لوس انجيلوس تايمز، ٢٨ سبتمبر ١٩٩١، صفحة١.

البعث الدينى فى منغوليا

«حاولت الشيوعية غزو الدين»، هذا ما قاله لى مؤسس أحد الأحزاب الدينية المنغولية الجديدة، إلا أنه قال مؤكدا «ولكن الآن يحل الدين مكان الشيوعية»(١١). وذلك الزعم من جانب سى. بايانت ساجان، رئيس إتحاد المؤمنين المنغوليين، يتسم ببعض المبالغة، حيث إن العديد من الزعماء الإشتراكيين المنغوليين القدامى، ما زالوا فى السلطة، كما أن حزبه مازال يحظى بعدد قليل من الأنصار. ولكنه صادق فى قوله بأن الأيديولوجية القديمة فقدت قوتها، وأن بين القومية والدين، ويحل مكان الماركسية، بوصفه القوة الشرعية فى الحياة العامة. وفى هذا الصدد، فإن ما يحدث فى منغوليا، يعد مثالا لما يحدث فى أرجاء الإتحاد السوفييتى السابق، والدول التابعة له.

ومثلما فى الأماكن الأخرى بالمنطقة، نجمت معظم قوة القومية الجديدة، من العداوة الكامنة، ضد ما كان يعده الكثيرون، زمنا طويلا من الإستعمار الروسى. وفى أولان باتور(١٢)، كانت إحدى الباحثات المؤرخات فى المحفوظات الحكومية، وهى عضو فى الحزب الاشتراكى الحاكم -حزب الشعب المنغولى الثورى- تأكد بعناد، أن الحزب الذى تنتمى إليه، لم يكن شيوعيا. وقالت انه قد تأسس قبل أن تخضع منغوليا للنفوذ الشيوعى الروسى، والحقيقة أن حزبها، قد تم إستغلاله والسيطرة عليه من جانب الروس طوال تلك الأعوام(١٣).

وشرحت كيف أن السيطرة الإستعمارية الروسية، كانت بمثابة نعمة مختلطة. وطرحت التخطيط العمرانى للمدينة، كمثال لكيفية مقايضة المعونة الإقتصادية الروسية، على حساب الهوية والكبرياء القومى المنغولى. ويقع فى وسط الوادى القاحل الذى تعصف فيه الرياح، وتسوده البرودة الشديدة، المركز الجديد لمدينة أولان باتور، مما يجعلها تبدو كصورة ممسوخة لإحدى المدن الروسية الحديثة. إذ إصطفت المبانى الحكومية السوفييتية الشامخة، على جانبى الشوارع الفسيحة، وبجوارها تماثيل لينين، والأبطال الثوريين المنغوليين. وخلف تلك المبانى الأسمنتية الإستعراضية الضخمة، توجد مجمعات سكنية متواضعة، بعدها صفوف متراصة من الخيام الجلدية مخروطية الشكل، التى تعرف أيضا بإسمها الروسى (اليورتسى). ويعيش معظم

١١ - مقابلة مع رايا نساجان، رئيس إتحاد المؤمنين المنغوليين (موجيلين سوسيجتى كولبو)، وزعيم الحزب البوذى المنغولى فى أولان باتور ١٢ أبريل ١٩٩٢. يستخدم المنغوليون العاديون إسما واحدا وهو الإسم الذى أطلق عليهم يوم مولدهم. وليست لهم أسماء عائلية. وللتفرقة بين إسم احد الأشخاص والأخرين، يسبق أول حرف من إسم الوالد، إسم الفرد، وذلك فى أية معاملات رسمية، وبذلك يتاح إسم أول

١٢ - يبدو عدم وجود إتفاق ثابت بصدد تحويل الأسماء المنغولية إلى الحروف الإنجليزية الرومانية. وعموما، إخترع النطق الشائع، وبذلك أصبحت أولان باتور، بدلا من أولان باتار، وجينكيز خان بدلا من جينجيز خان.

١٣ - مقابلة مع د. أويون، العالم الباحث فى إدارة الأرشيف الحكومى وعضو الحزب الشعبى الثورى المنغولى، فى أولان باتور، ١٢ أبريل ١٩٩٢.

المنغوليين فى تلك الخيام - المصنوعة من الجلود والأصواف المطرزة، التى تغطى هيكلا خشبيا متشابكا. وتوضح إحدى الخرائط المصورة لمدينة أولان باتور فى بداية القرن الحالى، أن المدينة كانت تتكون أساسا من الخيام، والمعابد والأديرة البوذية الفخمة ويقال إنه عند قيام الثورة المنغولية فى عام ١٩٢١، كان يوجد فى البلاد حوالى ألف دير بوذى، وما يقرب من مائة وعشرين ألف زعيم دينى بوذى (لاما) - حوالى ٤٠٪ من عدد السكان الذكور فى ذلك الحين(١٤). وحيث أن ٢٥٪ من سكان البلاد كانوا يعيشون فى المدينة الكبرى، فإن العديد من المعابد كان يوجد بها.

وجميع تلك المعابد العظيمة تقريبا - بعضها كان مقاما على الطراز المنغولى الدائرى، والأخرى مبنية على الطراز التيبيتى الرائع تمت إزالتها مع باقى مبانى وسط مدينة أولان باتور، وأقيمت بدلا منها المبانى الضخمة سوفيتية الطراز. وكان المجمع الدينى الذى يضم المعابد والأديرة والذى أفلت من محاولة الهدم السوفييتية، هو مجمع جانداان تيجشينلين، مركز الديانة البوذية المنغولية، الذى يقع على هضبة تطل على ضواحى وادى أولان باتور. وحتى فى هذا الموقع، إنكمش عدد الرهبان من عدة مئات، إلى أقل من مائة راهب. وأثناء هجمات ستالين القمعية ضد المؤسسات الدينية فى كافة أرجاء العالم السوفييتى، أغلق الدير أبوابه تماما.

والآن فتح دير جانداان أبوابه مرة أخرى، وإمتلأ بالمؤمنين فى عطلات نهاية الأسبوع، وفى الأعياد الدينية. وارتفع عدد الرهبان (اللاما) من مائة إلى ٢٥٠ راهبا فى أقل من عامين. ومعظم هؤلاء، من الرهبان المختبئين، الذين إضطروا للعودة للحياة العادية إثر إغلاق أديرتهم. كما كان من بينهم عدد من الرهبان الشبان، الذين دخلوا نظام الرهبنة سرا. ويطالب عدد كبير من الرهبان الجدد، بالإنضمام إلى الأديرة، بأعداد تفوق طاقاتها، كذلك تنتشر فى أنحاء البلاد، الأديرة الحديثة المنظمة. وإلى جانب هؤلاء الرهبان الجدد، يوجد عدد من الراهبات، ومازالت السلطات مترددة إزاء السماح للسيدات، بالإنضمام إلى سلك الرهبنة. وعموما، تعنى السلطات فى جانداان، بالسيطرة المنظمة على هذه المؤسسات الجديدة. وتشكل مجلسا فى الأونة الأخيرة من أجل إعداد المعايير الضرورية لنظام الرهبنة البوذية، وتحديد أماكن الأديرة الجديدة(١٥).

ويرتبط إنتشار المنظمات الدينية ببعث القومية المنغولية. وصرح لى نائب رئيس دير جانداان، بصورة مؤكدة بأنه «لايمكن فصل الهوية المنغولية عن الدين»(١٦). وبالرغم من عدم إنكار أحد فى منغوليا تلك الحقيقة، إلا أن الأجنبى يعتبر ذلك أمرا غريبا لحد ما، إذ أن الدين فى

١٤ - طباعة ب. رينشين، الأطلس العرقى اللغوى (اثنولينجفيستيش سكى اطلس)، اولان باتور، أكاديمية العلوم ١٩٧٩، صفحات ٤٣ - ٦٩، كما جاء فى كتاب «منغوليا» لساندرز صفحة ١٢٤. وتعداد سكان منغوليا فى الوقت الحاضر، مليونان تقريبا.

١٥ - مقابلة مع ى. امجالان، نائب اللاما الأكبر، دير اندان تيجشينلين فى اولان باتور، ١٤ ابريل ١٩٩٢، وكوشوك باكولا، السفير الهندى فى اولان باتور، ١٢ ابريل ١٩٩٢.

١٦ - مقابلة مع ى. امجالان، ١٤ ابريل ١٩٩٢.

منغوليا ، رغم كل شىء ينتمى إلى بوذية التبت ، أى مدرسة فاجرايانا « البقعة الصفراء » . واحد معايير حياة الرهبنة ، القدرة على التعامل بلغة التبت ، بوصفها اللغة الدينية للتراث البوذى . ويوجد فى كل معبد كبير فى منغوليا ، عرش من أجل الزعيم الروحى المنفى « الدالاى لاما » ، كى يجلس عليه ، مثلما فعل فى زياراته الثلاث لمعبد دير جاندان ، ولذلك أصبح المقعد مباركا .

لذلك ، جاءت السلطات الروحيه العليا فى منغوليا ، من خارج البلاد . وفى عام ١٩٨٩ ، قبل تغيير المناخ السياسى السريع بوقت قصير ، حاولت الحكومة الهندية مساعدة الجهات البوذية المنغولية من أجل إحضار أحد الزعماء الروحيين الشهيرين ، من التبت إلى منغوليا . وكان ذلك الزعيم الروحى من طائفة باكولا ، وآخر سلسلة من الزعماء ، يبلغ عددهم سبعة عشر . وكان يعيش فى الهند ، ورفضت السلطات الإشتراكية فى منغوليا ، أن تمنحه تأشيرة دخول إلى البلاد . وعلى أية حال ، قام المسئولون الحكوميون الهنود ، بحيلة ذكية ، بإختياره سفيرا للهند فى منغوليا ، مما يتيح له دخول البلاد بإمتيازات دبلوماسية . وعاش فى أولان باتور منذ ذلك الحين ، وكان يمارس زعامته الروحية كل يوم سبت ، من داخل السفارة الهندية ، كما كان يقدم الإرشاد الدينى ، للمؤسسات البوذية المنتشرة داخل البلاد[17] .

وهذا مما يجعل الديانة البوذية السائدة فى البلاد ، منغوليا السمات ، ليس فقط المعتقدات الدينية ، ولكن تاريخ مؤسساتها الدينية المتشابك مع تاريخ منغوليا القومى . ويتكون شعب منغوليا من عدة أجناس ، ولكن لغته والعنصر الرئيسى الذى ينتمى إليه الشعب ، هو العنصر القادم من جبال الطاى فى آسيا الوسطى ، وتعود جذوره إلى الثقافة المنتشرة من تركيا حتى منشوريا ، وهى الثقافة التى تفصل الروس الأوروبيين فى الشمال الغربى عن القبائل الهان الصينية فى الجنوب الشرقى . بيد أنهم إكتسبوا دينهم عن طريق المعرفة .

ووفقا للتاريخ المتوارث الذى يذكره الرهبان فى أولان باتور ، فقد جاءت الديانة البوذية المهايانية إلى منغوليا ، عن طريق تجارة الحرير فى القرن السابق لميلاد المسيح[18] . وعلى مر القرون ، جاءت ديانات أخرى من نفس الطريق . وترك كل من تلك الديانات بعض بصماتها منها المانوية ، والمسيحية النسطورية ، والإسلام . وكان دخول الديانة البوذية التبتية فى القرن الثالث عشر ، على أيدى الحاكم المنغولى الكبير جنكيز خان (١١٦٢ - ١٢٢٧) ، الذى شملت مغامراته أرجاء آسيا الوسطى[19] . ثم فى نهاية القرن الثالث عشر ، حكم أحد خلفاء جنكيز خان ، ويدعى

---

١٧ _ مقابلة مع كوشوك باكولا .

١٨ _ مقابلة مع ى . امجالان ، ١٣ ابريل ١٩٩٢ .

١٩ _ من أجل تاريخ المغول وغزوات ملوكهم ، أنظر والتر هايسيج « الحضارة المفقودة : إعادة إكتشاف المغول » (لندن ، ثيمس وهادسون ١٩٦٦) ، وأديان المغول (لندن ، روتليدج وكيجان بول ١٩٨٠) . و . ج . ج سوندرز « تاريخ غزوات المغول » ، (لندن ، روتليدج ، وكيجان بول ١٩٧١) . وكتاب ديفيد سنيلجروف ، وهيو ريتشارد سون « التاريخ الثقافى للتبت » ، (لندن ، وايدينفيلد ونيكلسون ، ١٩٦٨) . وكتاب برتولد سبولر : « تاريخ المغول » ، (لندن ، آلان واونوين ، ١٩٦٣) .

كوبلاى خان ، المناطق التى تشمل : الصين وروسيا ، وإختار اللاما الذى يعيش فى بكين ، رئيسا للعقيدة البوذية فى التبت ، ومنغوليا ، والصين[20] . وفى الفترة من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر ، حينما تبدلت الأوضاع ، وسيطرت أسرة مانشو شينج على منغوليا ، تمسك المنغوليون بالتقاليد البوذية التبتية ، للحيلولة دون المؤثرات الثقافية الصينية .

وبعد رحيل الحاكم المانشو فى عام ١٩١١ ، عن المدينة التى كانت تسمى فى ذلك الحين أورجا (أولان باتو) ، بداية دولة منغوليا الحديثة المستقلة[21] . لذلك يشار الى عودة التجربة المنغولية مع الثيوقراطية ، (أى حكم رجال الدين) . ففى يوم ١٦ ديسمبر عام ١٩١١ ، تم تنصيب الزعيم البوذى المنغولى ، بوجدا جيجين جافدزاندامبا هوتاجت ، الخان الجديد لمنغوليا . ومثل الدالاى لاما فى التبت ، كان يعد مسئولا عن السلطتين العلمانية والروحية . وبالرغم من أن الزعماء المحليين فى القطاع المنغولى الذى يقع جنوب شرقى مدينة أولان باتو ، عبر صحراء جوبى ، كانوا يفضلون الاتحاد مع أقاربهم ، تحت زعامة بوجدا خان ، الا أن كلا من روسيا والصين ، كانت ترغب فى أن تظل منغوليا المستقلة ، ضئيلة قدر الإمكان . وظل الجزء الجنوبى الشرقى من منغوليا _ منغوليا الداخلية _ مثلما فى الوقت الحاضر ، جزءا من الصين[22] .

وفى الجزء الشمالى المستقل بالبلاد _ منغوليا الخارجية _ عاش حكم بوجدا خان الدينى ، لفترة قصيرة . اذ تعرض هذا الجزء من البلاد ، للتهديد العسكرى الصينى ، اثر اقامة الصين فى عام ١٩١٩ ، نقطة عسكرية فى مدينة أولان باتور . وجاءت المساعدة من وحدة فرسان تابعة لروسيا البيضاء ، اقتحمت منغوليا بمعاونة اليابانيين ، وحاولت طرد الصينيين ، واعادة برجدا خان للحكم . ولكن الموقف تعقد ، اذ حاولت جماعة منغولية أخرى ، طرد الصينيين واقامة نظام الحكم العلمانى ، والطبقات العاملة . ولم يكن هؤلاء الثوريون المنغوليون ، بزعامة سوهباتار ، أصدقاء لبوجدا خان ، أو للروس البيض على السواء . وكانت تؤيدهم الحكومة الشيوعية الجديدة فى موسكو .

---

٢٠ _ أنظر موريس روسابى ، « كوبلاى خان : تاريخه وعهده » (بيركلى ولوس انجيلوس ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ١٩٨٨) .

٢١ _ من أجل تاريخ منغوليا المعاصرة أنظر كتاب س . ر . بودين « التاريخ المعاصر لمنغوليا » ، (نيويورك ، برايجر ، ١٩٦٨) . وكتاب ساندرز « منغوليا » ، وكتاب شيرين أكينر « منغوليا المعاصرة » (لندن ، كيجان بول إنترناشيونال ، ١٩٩١) . ومن أجل النسخة الرسمية للحزب المنغولى الثورى الشعبى ، أنظر ترجمة ويليام أ . براون ، واوجونج اونون « تاريخ الجمهورية الشعبية المنغولية (كامبريدج ، مركز بحوث شرق آسيا ، جامعة هارفارد ، ١٩٧٦) .

٢٢ _ يشكل المغول فى منغوليا الداخلية فى الوقت الحاضر أقلية ، حيث أن المنطقة يسكنها المهاجرون الصينيون بيد أنه توجد مناطق بها أغلبيات مغولية فى منغوليا الخارجية ، وفى الأراضى الروسية : بورياتيا ، وفى شمال منغوليا الحالية ، بالقرب من مدن إيركوتسك ، وتوفا الروسية فى الشمال الغربى .

وفى النهاية فازت الجماعة الجديدة ـ الحزب المنغولى الشعبى الثورى ـ فى ذلك الصراع الثلاثى . بيد أن تدخل الجيش الأحمر كان ضروريا ، اذ بمساعدته ، طرد الحزب المنغولى الشعبى الثورى ، الصينيين عبر صحراء جوبى ، كما هزم الفرسان الروس البيض . وفى ١١ يوليو عام ١٩٢١ ، تولت الحكومة الجديدة السلطة ، وأصبح ذلك اليوم ، عيدا قوميا لمنغوليا . واتخ الاجراءات الأولى ، للحكومة الجديدة ، مطالبة القوات الروسية ، بالبقاء لفترة محدودة ، للمساعدة فى اعادة النظام .

ولا حاجة للقول ، بأن القوات الروسية استطاعت أن تمد فترة بقائها ، لمدة ٧٠ سنة أخرى . وفى البداية ، احترمت المؤسسات الدينية فى البلاد ، واستعاد بوجدا خان لقبه ، مع القليل من سلطته العلمانية . وحينما توفى بوجدا خان فى عام ١٩٢٤ ، تحول قصره القريب من النهر ، ومن وسط مدينة أولان باتور الى متحف ، وأصبحت البلاد جمهورية . وكان شويبالسان ، الزعيم الجديد للحزب المنغولى الشعبى الثورى ، اشتراكيا متشددا ، أكثر من سلفه . وبدأ فى تحويل البلاد ، الى اتجاه ستالينى النزعة . وسعى قانون الفصل بين الدين والدولة ، الى حماية العقيدة البوذية ، ولكنه كان يهدف أيضا لتحرير الشعب من النزعة الدينية[٢٣] . وأصبحت منغوليا فى الواقع جزءا من الاتحاد السوفيتى . وأثناء ما كان يسمى بالانحراف اليسارى فى الفترة من عام ١٩٢٩ حتى عام ١٩٣٢ ، استولى شويبالسان ورفاقه على الكثير من الأملاك الهائلة التابعة للأديرة ـ الجاس ـ كما حظروا أنشطة كثيرة من المؤسسات الدينية الأخرى . وأصبح الالحاد سياسة الدولة .

وانتهت انجازات شويباسان مع وفاته فى عام ١٩٥٢ . وخلفه تسيندينبال ، الذى فرض أحد جوانب برنامج ستالين الرامى لنشر المفاهيم الروسية ، والذى لاقى مقاومة شديدة فى منغوليا : استخدم الأبجدية السريانية بدلا من الحروف الرأسية الغربية التى كان يستخدمها المنغوليون منذ قرون عديدة ، والتى توارثوها من الأيجوريين فى القرن الثالث عشر . وعلى أية حال ، كان تسيندينبال الى حد ما ، زعيما بيروقراطيا معتدلا ، وبالرغم من استمراره فى حملات خورشوف المعادية للدين فى الستينيات ، كان تركيزه الأكبر على الممارسات الشعبية الدينية « الخرافية » ، وليس على التنظيمات البوذية . وسمح فى عام ١٩٧٩ ، للدالاى لاما بالقيام بزيارة قصيرة الا أنها كانت ناجحة ، لمدينة أولان باتور[٢٤] . وبحلول عام ١٩٨٤ ، حينما خلف باتون سلفه تسيندينبال كانت تواجه القيادة ، نزعة قومية وصحوة دينية متزايدة داخل البلاد ، الى جانب بوادر اعادة البناء التى قام بها جورباتشوف فى الدولة الراعية ، فى الشمال .

---

٢٣ ـ ساندرز « منغوليا » صفحة ١٢٥ .

٢٤ ـ من أجل وصف زيارة الدالاى لاما ، تحت رعاية المؤتمر الآسيوى البوذى من أجل السلام ، أنظر كتاب ساندرز « منغوليا » صفحة ١٢٦ .

وبدأ انهيار النظام القديم فى ديسمبر عام ١٩٨٩[٢٥] ، اثر قيام المظاهرات الحاشدة فى الميدان الرئيسى أمام مقر البرلمان فى أولان باتور ، ثم قيام النشطاء الشبان المتحمسين بالاضراب عن الطعام فى فبراير عام ١٩٩٠ ، من أجل المطالبة بتطبيق المفاهيم الديمقراطية فى منغوليا . وفى مارس عام ١٩٩٠ ، لدهشة الجميع ، أذعنت الحكومة لتلك المطالب ، ودعت لإجراء انتخابات مفتوحة فى يونيو من ذلك العام ومع اعادة تنظيم الحزب المنغولى الشعبى الثورى لمواجهة المنافسة الانتخابية ، تمت ازاحة جميع الزعماء الحزبيين والحكوميين تقريبا ، عن السلطة . وأسفرت الانتخابات عن اختيار الزعيم الجديد للحزب ، د. بايا مبسورين ، الذى كان يدعو الى الاصلاحات الديمقراطية ، والاقتصادية والى الحقوق الانسانية[٢٦] .

وكان الحزب صادقا فى وعوده . وفى العامين التاليين ، تم تشكيل أحزاب سياسية جديدة ، كما سمح للصحف بانتقاد الحكومة علنا ، كذلك تم استخدام الحروف المنغولية مرة أخرى ، بل والأكثر أهمية ، ضمن الدستور الجديد تلك الحريات ، واجراء الانتخابات الحرة ، واحترام الملكية الخاصة . وقبل مدة طويلة من تعميم الحكومة الروسية فكرة المخصصات ، أقامت الحكومة المنغولية نظام الكوبونات التى يجرى توزيعها بالتساوى على كافة المواطنين ، مما يسمح لهم بشراء السلع ، من الشركات التى كانت تملكها الدولة فى الماضى ، أو من المحال الخاصة ، مما أدى كما قال أحد الاقتصاديين المنغوليين ، الى خلق نظام اقتصادى من لاشىء[٢٧] .

وفى عام ١٩٩١ ، وفى موجة من الحماس الديمقراطى ، هاجم جمع من الشبان أحد تماثيل ستالين ، وقاموا بهدمه ، ووضعوا مكانه نصبا حجريا ، اعتبره البعض ذا قوى روحية . وكان هذا التصرف رمزيا بصورة متعددة . أكثرها وضوحا ، استبدال أكثر رموز الاستعمار الروسى شرورا ، برمز منغولى وطنى ، بالاضافة الى تجاهل تمثالين آخرين فى الجوار ، اذ لم تتم ازالة تمثال سوباتار الزعيم المؤسس للحزب المنغولى الشعبى الثورى ، كذلك تمثال شويبالسان ، المقام أمام الجامعة الحكومية المنغولية مباشرة ـ الموقع المبجل بصفة خاصة . وكان شويبالسان يعد بمثابة ستالين المنغولى . وكما قال لى المسئولون الجامعيون كان بعض الطلاب يطلون قاعدة التمثال بالأحبار والدهانات بين حين وآخر ، ولكن معظم الطلاب كانوا يتركونه على حاله[٢٨] . وبالرغم من تجاوزات شويبالسان الا أنه منغولى الهوية ، ولذلك السبب ، ان لم يكن لأسباب أخرى ، فهو يستحق الاحترام .

---

٢٥ ـ لوصف منغوليا ما بعد عام ١٩٨٩ ، أنظر مقالة فريد شابيرو فى مجلة نيويوركر ، فى ٢٠ يناير ١٩٩٢ ، صفحات ٣٩ ـ ٥٨ ، « البدء من الصفر » ، ومقالة لينكولن كاى « السهول المترنحة » بمجلة إسترن إيكونوميك ريفيو ٩ ابريل ١٩٩٢ ، صفحات ١٦ ـ ٢٠ .

٢٦ ـ أنظر ويليام ر . هيتون « منغوليا فى عام ١٩٩٠ : إنتفاضة وإصلاح ولكن ليست ثورة » ، آسيان سيرفوى ٣١ (يناير ١٩٩١) صفحات ٥٠ ـ ٥٦ .

٢٧ ـ ن . زو لجارجال ، كما جاء فى كتاب شابيرو « البدء من الصفر » صفحة ٤٢ .

٢٨ ـ مقابلة مع ا . ميكى ، نائب مسجل الجامعة الحكومية المنغولية فى أولان باتور ، ١١ أبريل ١٩٩٢ .

وسادت تلك الروح القومية ، مواد الدستور الجديد (ياسا) ، الذى تم تعديله فى عام ١٩٩٢ . وتحتوى مواده على بعض العبارات الشائعة ، الا أنها تتسم ببعض السمات القومية المميزة « نحن شعب منغوليا ، نحترم الحقوق الانسانية ، والحرية ، والعدالة ، والوحدة الوطنية ، ونتوارث الحكم الوطنى ، وتقاليد تاريخنا وثقافتنا ، وندعم استقلال وسيادة الأمة ، ونحترم حضارة الانسان ، ونأمل فى تطوير مجتمع ديمقراطى انسانى على أرض منغوليا . ولذلك أصدرنا هذا (الياسا) دستورا للدولة[٢٩] » .

ودرست لجنة اعداد الدستور فقرة كادت تعلن العقيدة البوذية دينا رسميا للدولة ، ولكنها فى النهاية رفضت الفكرة ، لصالح العبارة الأكثر غموضا والتى تنص على احترام تقاليد التاريخ والثقافة المنغولية . وبالرغم من ابداء هذا التأييد للديانة التقليدية ، الا أن الدستور يحظر بصورة واضحة انغماس الأديرة فى العمل السياسى ، ويفترض أن تلك الفقرة تهدف الى الوقاية من نمط السلطة (الثيوقراطية) الدينية ، التى كان يحظى بها بوجداخان .

ويوجد سبب قوى يدعو للاهتمام ، اذ ظهر بوجدا خان جديد منذ بضع سنوات ، وهو الدالاى لاما الذى يعيش حاليا فى نيودلهى[٣٠] ويدعو عدد من المنغوليين الى اعادته للسلطة ومنهم من يطالب بأن تسمح له الحكومة بالاقامة فى أولان باتور وقال لى أحد النشطاء البوذيين « نحن فى حاجة الى قيادة روحية ، حتى اذا لم يسمح له بسلطة سياسية ، فسوف يتيح التوجيه الروحى للأمة[٣١] » . بيد أن الحكومة لاتتلهف للتعامل مع العواقب السياسية المحتملة ، الناجمة عن مثل ذلك الشخص الهام ، فهى منهمكة تماما فى معالجة الانفجار الناتج عن النشاط الدينى ، فى أنحاء البلاد[٣٢] .

وسيطرت الحكومة فى الماضى ، على الدين ، بالسماح بالتعبير المعتدل عن العقيدة ، داخل دير جاندان ، وبتشكيل منظمة بوذية دولية ، تحت عنوان « المؤتمر البوذى الآسيوى من أجل السلام » ، ومقره فى الدير . وكان ج . لوبسانتسيرين ، السكرتير العام للمنظمة ، دارسا للفلسفة البوذية وعضوا فى الحزب المنغولى الشعبى الثورى . وكتب فى وقت ما ، بعض المقالات التى تطرح نقدا ماركسيا للبوذية[٣٣] وعلى أية حال ، انخفضت فى الوقت الحاضر ، المعونات الحكومية

---

٢٩ ـ كما جاء فى كتاب شابيرو « البدء من الصفر » ، صفحة ٤٣ .

٣٠ ـ أنظر بول س . ووى « إعادة بعث أمة ؟ زعيم منغوليا الدينى » كونتيمبوراري ريفيو ، صفحة ٢٥٩ (نوفمبر ١٩٩١) صفحات ٢٣٤ ـ ٢٤١ .

٣١ ـ مقابلة مع باياناتساجان .

٣٢ ـ من أجل إنتشار البوذية بعد إصلاحات عام ١٩٩٠ ، أنظر مقالة آلان ج . ك . ساندرز « حماة الثقافة » ، إيسترن إيكونوميك ريفيو ، صفحة ١٥١ ، (٣ يناير ١٩٩١) ٢٠ ـ ٢٣ ، ديفيد هولى ، « فى منغوليا ، تناسخ البوذية » ، لوس انجيلوس تايمز ، ٨ أكتوبر ١٩٩١ ، صفحة ٦ ومقالة جون نوبل ويلفورد « عودة بوذا وجنكيز خان فى منغوليا » ، نيويورك تايمز ، ٢٢ يوليو ١٩٩١ ، ص ١ .

٣٣ ـ كما جاء فى كتاب « منغوليا » لساندرز ، صفحة ١٢٧ .

التى كانت تمنح للمؤتمر البوذى الآسيوى من أجل السلام ، كما انتقلت مكاتبه من دير جاندان . ويدرس لوبسانتسيرين ، الذى يزعم أنه لم يكن فى الحقيقة ملحدا فى أى وقت مضى ، بعض المشروعات الجديدة ، مثل اقامة وتمويل معهد دولى للدراسات البوذية[٣٤] .

وأصبحت المنظمات البوذية التى ترعاها الحكومة ، مهملة اثر ازدهار المراكز البوذية التقليدية بعد عام ١٩٩٠ . وتضاعف عدد رجال الدين فى ديرجاندان ، فى الفترة من عام ١٩٩٠ حتى عام ١٩٩٢ . بيد أن الدير مازال يلعب دورا مهدئا فى الشئون البوذية ، كما أن شويال ، اللاما الذى تم انتخابه فى عام ١٩٩١ ، عضوا فى البرلمان المنغولى (الهورال الكبير) ، كان عضوا فى دير جاندان وهو يقوم بدور مستقل ، ويقال انه يحظى بثقة الحزب الحاكم .

وأدى ازدياد تنظيمات الرهبان الجديدة المستقلة عن سلطة دير جاندان ، الى تجاوز سلطة الحكومة . ولم يكن العديد من تلك الأديرة الناشئة ، سوى نواد صغيرة فى مختلف الأحياء ، مماثلة للأكواخ الملحقة بالمعابد . وجاء التحدى الأكثر حدة ، من نائب الرئيس السابق لكبير رهبان دير جاندان ، س . دامباجاف ، الذى أسرع عائدا الى أولان باتور ، من دارامسالا فى الهند ، حيث كان يدرس مع الدالاى لاما خلال عامى ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠ . وقد أقام فى أولان باتور تنظيمه الدينى المنفصل .

واكتشف دامباجاف عدة مبان لأديرة قديمة ، فى وسط مدينة أولان باتور ، كانت قد نجت الى حد ما ، من معاول الهدم السوفيتية . وكانت تلك المبانى الخشبية التى تشبه الخيام ، والتى تقع خلف المبانى السكنية العالية ، تعانى من الإهمال . وكان اثنان منهم يستخدمان كمخازن ، وأصبح مبنى آخر ، يستخدم كمركز تدريب للاعبى السيرك الصغار ، فى السيرك المنغولى . وأنشأ دامباجاف مكتبا مجاورا لمبنى السيرك ، وبدأ فى تحويل مبانى المخازن ، الى معابد بوذية تبتية الطراز . ويوجد الآن فى ديره فى تاشيشولينج ، مائة راهب (لاما) ، ويسعى لتوفير أماكن لعدد أكبر . وأصبح الدير القائم فى وسط المدينة ، ويعمل بأسلوب شبابى حماسى ، ذائع الصيت فى أوساط المؤمنين الحضريين . ونظرا لمعدل نمو الدير ، فيرجح أن يفوق دير جاندان فى الحجم وفى الشعبية . وأخبرنى دامباجاف أن البوذية فى منغوليا ، كانت بمثابة « عملاق نائم » ، وبدأت فى ادراك قدراتها[٣٥] .

وقد اهتمت السلطات فى الحكومة ودير جاندان ، بطموحات دامباجاف ، واتخذت اجراءات للحد من نفوذه . وبفضل وساطة السفير الهندى ، اتفق الزعماء البوذيون من كافة الاتجاهات ، فى عام ١٩٩١ ، ومنهم دامباجاف وزعماء دير جاندان ، على تشكيل مجلس حاكم ـ أو الأحرى سلسلة من المجالس الاقليمية ، يحظى كل منها بمقعد فى المجلس القومى . وتم تعيين

---

٣٤ ـ مقابلة مع ج . لوبسانتسيرين ، السكرتير العام ، المؤتمر البوذى الآسيوى الخاص بالسلام ، فى أولان باتور ، ١٣ ابريل ١٩٩٢ .

٣٥ ـ مقابلة مع س . دامباجاف ، اللاما الأكبر ، ديرتاشيشولينج ، فى أولان باتور ، ١١ ابريل ١٩٩٢ .



داماجاف ، رئيسا لقطاع أولان باتور ، مما أتاح له مقعدا فى الهيئة القومية التى يرأسها رئيس الرهبان (اللاما) فى دير جاندان . وبذلك حظى كلا الزعيمين بمكانة وعلاقات قيادية مميزة .

وفيما يتعلق بالسياسات العلمانية كان داماجاف واعيا بصدد الدور الذى ينبغى أن تقوم به الأديرة ، وأخبرنى أنه لايعارض العمل السياسى الذى يقوم به الرهبان . بيد أنه يشعر بأن البوذية كديانة ، ليس لها سوى دورين يجب عليها القيام بهما فى الحياة السياسية المنغولية : فهى تتيح « القيم الإجتماعية » ، والهوية القومية(٣٦) . ويستطيع أى زعيم بوذى صادق - حتى إذا كان عضوا فى الحزب المنغولى الشعبى الثورى - أن يوفر تلك الخصائص للحياة العامة وطالما يؤيدون القومية البوذية ، فلا ضرورة لإنشاء حزب سياسى بوذى منفصل .

ولم يوافق بعض البوذيين الآخرين ، ممن كانوا يعيشون خارج الباب الرئيسى لدير جاندان ، حيث يوجد سور خشبى بسيط ، يحجب قطعة أرض جرداء ، عليها بعض الأكواخ التى تعد مقرا لاتحاد المؤمنين البوذيين ، وجناحه السياسى الحليف ، الحزب البوذى المنغولى . وكان مؤسسهما ، باياناساجان ، من خريجى الدورة اللاهوتية لدير جاندان فى أواخر السبعينيات ولكن حيث أن فرص العمل فى الرهبنة كانت محدودة فى تلك الأيام ، فإنه أصبح دارسا باحثا فى الفلسفة البوذية ، بمعهد الدراسات الشرقية ، التابع لأكاديمية العلوم الحكومية . وفى حقبة التسعينيات ، حينما كانت منغوليا تمر بالتغيرات السياسية ، قرأ التقارير الخاصة بتشكيل أحزاب دينية اسلامية ومسيحية فى الدول الأخرى بالإتحاد السوفيتى السابق . وشعر بأن الوقت أصبح مناسبا لتشكيل حزب بوذى مماثل ، فى منغوليا(٣٧) .

ويزعم باياناساجان إنضمام أكثر من مائة ألف بوذى ، للإتحاد وحزبه السياسى . ومع ذلك ، لايعتبر هذا العدد كافيا لتشكيل تهديد إنتخابى جاد ، فى دولة تعدادها لايزيد على مليونى نسمة وأخبرنى قبل فترة وجيزة من إنتخابات ٢٨ يونيو عام ١٩٩٢ ، بأنه يأمل فى فوز حزبه بثلاثة أو أربعة مقاعد ، من مجموع المقاعد البالغ ٧٦ مقعدا . ولكن حزبه فشل فى الواقع فى الحصول على أى مقعد . وبالرغم من تلك الهزيمة الشخصية ، كان باياناساجان سعيدا ، إزاء النجاح المتواضع التى حققته عدة أحزاب ديمقراطية معارضة ، كانت حليفة له ، وفازت بخمسة مقاعد(٣٨) وهو لايندم

---

٣٦ ـ مقابلة مع س . داماجاف .

٣٧ ـ مقابلة مع باياناساجان .

٣٨ ـ حصل الحزب الثورى الشعبى المنغولى على ٥٧٪ من أصوات الناخبين فى حين حصلت أحزاب المعارضة الثلاثة عشر على باقى الأصوات . إذ حصل الحزب الثورى الشعبى المنغولى على سبعين مقعدا من المقاعد الستة والسبعين التى يضمها البرلمان المنغولى ، وحصل الإئتلاف الديمقراطى الذى يضم ثلاثة أحزاب على أربعة مقاعد . وحصل الديمقراطيون الإشتراكيون على مقعد واحد ، كما فاز أحد الأحزاب المستقلة المتحالفة مع الحزب الثورى الشعبى المنغولى على مقعد آخر . مقالة ديفيد هولى « فوز الحزب الحاكم أصبح رسميا فى منغوليا لوس انجيلوس تايمز ، ٣ يوليو ١٩٩٢ ، صفحة ١٤ .

بسبب الوقت الذى ضيعه فى حملته الإنتخابية . ويشعر بأن حملة إنتخابات عام ١٩٩٢ ساعدته فى جذب أنصار لدعوته ، التى ترمى لتشكيل قوة سياسية بوذية . وحتى يتم إستئصال آخر آثار الإشتراكية العلمانية القديمة ، فإنه يشعر بأن البوذية سوف تعانى من الأخطار ، ولذلك من الضرورى نشر المفاهيم البوذية .

وحينما سألته عما إذا كان يتطلع إلى إعادة السلطة الكاملة لبوجدا خان ، أجاب باياناساجان « بالطبع » . بيد أنه يدرك عدم إمكانية تحقيق ذلك على الفور ، ولذلك فهو يقول انه ينبغى إنتخاب أكبر عدد ممكن من رجال الدين فى البرلمان ، بل من الأفضل أن يكون نصف أعضاء البرلمان « الهورال الأكبر » ، من الرهبان « اللامات » . وعلى اية حال ، وفى نهاية المطاف ، لاتحتاج الدولة البوذية إلى مجالس نيابية ، إذ يستطيع الرهبان البوذيون الحكم مباشرة . وعلى أية حال ، لايعد ذلك حكما لاهوتيا . وأسرع قائلا ردا على إستفسارى « حيث أن البوذية بطبيعتها ديمقراطية » . وحينما سألته بصدد تلك النقطة ، قال إن الديمقراطية تعنى بالضرورة « إحترام الفرد للآخرين » ، ولذلك « فإن البوذية أسمى شكل للديمقراطية »(٤٠) . وحيث أن حقبة التسعينيات تبشر بإحياء كل من البوذية والديمقراطية فى منغوليا ، يظل السؤال المتعلق بمدى توافقهما معا .

القومية الاسلامية فى آسيا الوسطى

بعد ٢٥ ابريل عام ١٩٩٢ بفترة قصيرة ، حينما سقطت كابول عاصمة أفغانستان ، فى أيدى المجاهدين المقاتلين الإسلاميين ، الذين ينتمون إلى الجماعة الإسلامية (جماعات إسلامى) ، والحزب الإسلامى وجماعات الثوار الأخرى المعروفة باسم المجاهدين ، تم إعلان البلاد جمهورية إسلامية ، وأخذت الجماهير تهتف فى الشوارع بموافقتها بترديد عبارة « الله أكبر »(٤١) . ومن وجهة نظر الثوار ، فإنهم نجحوا فى النهاية ، بإسقاط الزعماء الشيوعيين العلمانيين الذين كانت تؤازرهم فى الماضى ، القوات العسكرية الإستعمارية السوفيتية وإنتصر الإسلام ، وتم تنصيب أحد العلماء الإسلاميين ، صبغة الله مجددى ، رئيسا مؤقتا . وبالرغم من استمرار الجماعات الإسلامية المتنافسة فى الصراع من أجل السلطة ، بعد الإنقلاب ، إستطاعت الحكومة الجديدة أن تبدأ فى فرض الشريعة الإسلامية على النظام القانونى الأفغانى . فأصدرت مجموعة من القوانين التى تفرض العادات الإسلامية ، منها تحريم الخمور ، وفرض الحجاب الذى ترتديه السيدات ، وتطبيق

---

٣٩ ـ مقابلة مع س . باياناساجان .

٤٠ ـ مقابلة مع س . باياناساجان .

٤١ ـ تقرير لشبكة التليفزيون C N N فى ٢٧ ابريل ١٩٩٢ . انظر أيضا إدوارد أ . جارجان « بعد سنوات من الحرب ، الثوار الأفغان يحصلون على الجائزة بسهولة » ، نيويورك تايمز ، ٢٦ أبريل ١٩٩٢ ، صفحة ١

الحدود التى جاءت فى الشريعة الإسلامية ، مثل الجلد ، وبتر يد السارق(٤٢) .

وربما لم تنل الأنباء القادمة من كابول ، ترحيبا أكبر من الترحيب بها فى عواصم جمهوريات آسيا الوسطى - أوزبكستان ، وتركمانستان ، وكازاخستان ، وطاجيكستان ، وقرقزستان - وفى مناطق غرب بحر قزوين ، وتشمل أذربيجان ، وداغستان الروسية وبلاد التتار(٤٣) . وكل ما كان يقوله الثوار فى أفغانستان ، عن بلادهم ، كان ينطبق على بلادهم فمثل الحكومة الأفغانية ، كانت حكوماتهم إلى حد كبير ، تعد علمانية وشيوعية . وتؤازرهم فى الماضى ، العسكرية والقوة الإقتصادية السوفييتية ، التى يمكن وصفها بأنها استعمارية فى مفاهيمها ونواياها . ومثلما الحال فى أفغانستان ، كانت الجماعات القومية الإسلامية فى كافة جمهوريات آسيا الوسطى ، والمناطق الروسية المسلمة ، تسعى لأن تحتل مكان الزعماء العلمانيين وإقامة دولة إسلامية(٤٤) .

وكانت مخاوف الزعماء العلمانيين ، لها ما يبررها فبعد أقل من أسبوعين من سقوط كابول ، شكل ائتلاف يضم السياسيين الديمقراطيين والناشطين المسلمين ، مجلسا ثوريا ، وإستولوا على السلطة فى دوشانبى ، عاصمة طاجيكستان . وفى ٧ مايو عام ١٩٩٢ ، إعتصم الزعيم الشيوعى القديم ، رحمن نابايف فى مقر المخابرات السوفييتية (كى . جى . بى) ، وأعلن الزعماء الجدد قيام دولة ديمقراطية مسلمة فى طاجيكستان . ومرة أخرى ، مثلما حدث فى كابول ، أخذت الجماهير تردد هتافها « الله أكبر »(٤٥) .

وليس دور الإسلام غريبا على الإقليم الشاسع فى آسيا الوسطى ، الواقع جنوب روسيا ، والذى يسكنه حوالى ٥٠ مليون مسلم . وكان هؤلاء المسلمون لاينالون الإهتمام الكافى من العالم

٤٢ – فى يوم ٢٨ يونيو ١٩٩٢ ، بعد أن أوشكت الجماعات الكبرى على التوصل إلى إتفاق بصدد أسلوب تحويل أفغانستان إلى دولة إسلامية ، حل مكان مجددى ، برهان الدين ربانى زعيم جماعات إسلامى ، الذى كان يؤيده زعيم حرب العصابات أحمد شاه مسعود . وكان ربانى أستاذا للشريعة الإسلامية فى بيشاور بباكستان ، وكان قد نال التعليم فى جامعة الأزهر بالقاهرة . وهو من العنصريين الطاجيك ، وكان أقل ثورية فى مفاهيمه الإسلامية ، عن منافسه قلب الدين حكمتيار ، الزعيم المقاتل من عنصر الباكتون ، الذى كان يمثله فى الحكومة رئيس الوزراء أوستاد فريد . وكانت هدنة صعبة على أية حال ، وإستمر القتال بين الجماعات .

٤٣ – تختلف كثيرا الترجمة الإنجليزية لأسماء تلك الشعوب . وقد فضلت إستخدام الأسماء التى تستخدمها الحكومات الحالية ، حيث يحدث فى بعض الحالات أن تتضمن حروف الهجاء القديمة النسخة الروسية للأسماء . ولذلك إستخدمت كلمة طاجيكستان بدلا من تادزيكستان ، وقرقزستان بدلا من كيرجيزيا .

٤٤ – حينما أعلنت جمهورية التتار ، التى تحيط بها روسيا من جميع الجهات ، إستقلالها كدولة ذات سيادة فى مارس عام ١٩٩٢ ، كان الرئيس بوريس يلتسين عصبيا للغاية – ليس فقط بسبب خوفه من تفتيت الإتحاد الروسى ، ولكن أيضا بسبب إهتمامه بإحتمال قيام القوى داخل بلاده بتشجيع التيار المتزايد للقومية الإسلامية ، على الحدود الجنوبية .

٤٥ – فلاديمير كليمينكو « المعارضة تستولى على السلطة فى طاجيكستان » لوس انجيلوس تايمز ، ٨ مايو ١٩٩٢ صفحة ٤٥

الخارجى ، فى أوج إزدهار الإتحاد السوفييتى بالرغم من أن عددهم يجعل الإتحاد السوفييتى ، خامس أكبر دولة إسلامية فى العالم أجمع (بعد أندونيسيا ، والباكستان ، وبنجلاديش والهند) . وبالرغم من أن كل دولة بالإقليم لها هويتها الخاصة - وقوميتها الثقافية الذاتية - إلا أن الإقليم بأكمله يعد جزءاً من المنطقة المعروفة بإسم تركستان ، والتى كانت قبل الحقبة السوفيتية ، أمة قائمة بذاتها (لاينبغى الخلط بينها وبين تركمانستان والتى تعتبر فى الوقت الحاضر ، إحدى دول آسيا الوسطى) . ويرى بعض القوميين الإسلاميين فى الإقليم ، أن إحياء أمة تركستان ، سوف يكون الإتجاه السائد فى المستقبل . ويتخطى النفوذ الثقافى للأمة التركستانية حدود الدول الخمس القائمة فى آسيا الوسطى - على سبيل المثال ، يعرف إقليم زينج يانج فى الصين ، باسم تركستان الشرقية - لذلك فإن محاولة إحياء أمة تركستان ، سوف تكون له دلالات دولية .

ويقول مؤسس الحركة الإسلامية السياسية فى أوزبكستان ، والتى تعرف باسم بيرليك أى الوحدة « أثناء حياتى ، سوف تقوم دولة تركستان ، التى تتخطى حدود آسيا الوسطى »(٤٦) . ويقال إن الزعماء المسلمين الآخرين فى كازاخستان ، وأوزبكستان « يحلمون بقيام إمبراطورية آسيا الوسطى » ، تتوحد فى ظل « الراديكالية الإسلامية »(٤٧) . وإقترح كبير العلماء المسلمين بآسيا الوسطى ، فى مدينة طشقند عاصمة أوزبكستان ، فتح الحدود التى تفصل دول آسيا الوسطى عن بعضها وإقامة دولة تركستان مرة أخرى(٤٨) . وبالرغم من أن تركستان ليست سوى هوية سياسية ، إلا أن فكرة إقامتها ، تعد صورة قوية تؤكد وحدة آسيا الوسطى .

وبذلك ، فإن قضية القومية الدينية فى آسيا الوسطى ، تعد فى الواقع قضيتين . إحداها مدى قدرة القوميين الإسلاميين فى داخل كل دولة على حدة ، من دول آسيا الوسطى الخمس ، على إمتلاك القوة الكافية ، لتحدى النظام العلمانى - النظام الذى يقوده فى كثير من الأحيان الشيوعيون القدامى ، الذين يتحلون مفاهيم ديمقراطية جديدة . والثانية مدى قدرة القوميين الدينيين الآخرين داخل الإقليم ، على توحيد صفوفهم تحت راية مشتركة ، حتى إذا كانت فى شكل إتحاد فيدرالى هش يضم دول آسيا الوسطى .

ويتسم هذان الشكلان من القومية الدينية ، بالمشاعر القوية المعادية للشيوعية . وكانت الكراهية العميقة السائدة فى الإقليم تجاه الشيوعية إلى حد ما ، بسبب إضطهادها للإسلام ، ولأنها بالرغم من سياسة « فرق تسد » التى مارسها لينين ، لونت جميع الهويات العرقية التقليدية ، بنفس الفرشاة السوفييتية الرمادية ، كما أن تلك الأيديولوجية السوفييتية القسرية ، كانت بمثابة أداة

٤٦ – عبد الرحيم بولاتوف ، زعيم البيرليك ، كما جاء فى مقال روبين رايت « تقرير من تركستان » مجلة نيويوركر ، ٦ ابريل ١٩٩٢ ، صفحة ٦٠ .

٤٧ – مارثابريل أولكوت « أهى إمبراطورية إسلامية ؟ » ، نيويورك تايمز ، ٢٩ أغسطس ١٩٩١ ، صفحة ١٩ .

٤٨ – مارك فينمان « تيار الإسلام يثير القوى فى آسيا الوسطى » ، لوس انجيلوس تايمز ، ٥ نوفمبر ١٩٩١ ، صفحة ١ .

للإستعمار الروسى . لذلك فإن العداء للعلمانية السائد فى الإقليم ، يعد إلى حد كبير ، احتجاجا ضد سنوات الإستعمار الروسى .

وأوضح العديد من الطلاب ، فى إحدى المدارس الإسلامية الجديدة فى مدينة بخارى العاصمة القديمة لأوزبكستان ، الصلة بين الشيوعية والإستعمار الروسى . اذ قالوا انه أثناء الحكم السوفييتى ، لم يكن مسموحا بوضع الموتى فى أكفان . وتساءل أحدهم قائلا ، هل تنص الشيوعية على دفن المرء فى تابوت ، وليس فى كفن ؟[49] ونفس النمط من الإجحاف كان يبدو فى القيود على النساء المتزوجات اللاتى تضعن غطاء على رءوسهن ، وتجريم إجراء عمليات الختان ، وتشجيع أكل لحم الخنزير . ويقول أحد الطلاب ساخراً كما هو معروف تماماً ، فإن لحم الخنزير يعد إشتراكيا ، فى حين لا يعد طبق الأرز الشهير فى آسيا الوسطى (البيلاف) إشتراكيا[50] .

ومن الأسباب الأخرى ، كراهية الطلاب الأوزبكستانيين والعديد من المواطنين الآخرين فى دول آسيا الوسطى للإستعمار الروسى ، بسبب تراثهم الثقافى والعرقى المرتبط بتركيا ، (وإيران بالنسبة لطاجيكستان) ، وليس بروسيا . وكانت آسيا الوسطى فى الماضى ، مركزا ثقافيا لإمبراطورية إسلامية ، تسيطر على روسيا . ويتسم تاريخ المنطقة بالمنافسة على السيطرة . بين الأتراك المسلمين فى الجنوب ، والروس المسيحيين فى الشمال .

ويعتبر التاريخ القديم للإقليم معقدا . فقبل عهد المسيح ، كان اليونانيون يسيطرون على مملكة كبرى تسمى باكتريا فى المنطقة المعروفة الآن باسم آسيا الوسطى . وبعد فترة وجيزة من عصر المسيح ، أصبحت المنطقة مثل منغوليا ، عرضة لعدة عناصر قادمة من الجنوب . وعبر طريق الحرير القادم من الهند والشرق الأوسط ، كان ينتقل البوذيون ، والزرادشتيون ، والفرس ، والمسيحيون النسطوريون ، وقد تأثرت آسيا الوسطى بكل تلك العقائد .

٤٩ ـ كما جاء فى كتاب رونالد ويكسمان « المفاهيم والعلاقات العرقية فى المدن الأوزبكية المعاصرة » ، وفى كتاب ويليام فيرمان « آسيا الوسطى السوفييتية : التحول الفاشل » (بولدر ، كولورادو ، مطبعة ويست فيو ١٩٩١) صفحة ١٧٤ .

٥٠ ـ كما جاء فى كتاب ويكسمان « المفاهيم والعلاقات العرقية » ، صفحة ١٧٢ . فيما يتعلق بالختان ، يقول ويكسمان أن الطلاب الأوزبكيين إنتابتهم الدهشة حينما سمعوا أن العديد من الذكور الأمريكيين أجروا عمليات الختان . كما يقول أن الكثيرين من الروسيين الحاضرين الذين إستمعوا إلى وصفه للممارسات الأمريكية فى هذا الصدد ، أصابهم الذهول وقالوا إن سبب ذلك يرجع إلى « سيطرة اليهود على أمريكا » . كما جاء فى كتاب ويكسمان « المفاهيم والعلاقات العرقية » صفحة ١٧٤ .

وجاء الإسلام أيضا إلى المنطقة من الجنوب الغربى ، قادما من الشرق الأوسط فى القرن السابع[51] . وبحلول عام ٦٣٩ ميلادية ، فتح العرب أذربيجان ، وفى عام ٦٤٢ ، أصبحت داجستان أرضا عربية . ثم عبر العرب فى عام ٦٧٣ ، نهر آموداريا وفرضوا الحصار على مدينة بخارى التى تقع حاليا ، فى أوزبكستان . وفى الحقب الأولى من القرن التالى ، اكتملت الفتوحات ، بالرغم من أن الإسلام إقتضى مئات السنين ، كى تتأصل جذوره فى شعوب آسيا الوسطى وحظيت منطقة آسيا الوسطى فى الفترة من القرن التاسع حتى القرن السادس عشر ، بأحد أفضل المراكز الثقافية فى العالم الإسلامى . وازدهرت مدينة سمرقند - حاليا فى أوزبكستان - فى عصر الأسرة العباسية . وأصبحت المساجد الكبرى والمدارس الإسلامية ، فى سمرقند وبخارى ، معقلا إسلاميا فى أقصى الشرق . ومن تلك البقاع إنتقل الإسلام شمالا عبر ما يسمى طريق الفراء ، على طول نهر الفولجا ، وشرقا عبر طريق الحرير إلى الصين . وبالرغم من سقوط الإقليم تحت سيطرة الإمبراطورية المغولية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، لم يستطع الرهبان البوذيون زعزعة إيمان شعوب آسيا الوسطى بالإسلام ، الذى ظل سائدا ، بفضل الطرق الصوفية ، وانشطتها . وفى أواخر القرن الرابع عشر ، أصبح ملوك المغول أنفسهم من المسلمين ، وازدهر الإسلام مرة أخرى فى أرجاء آسيا الوسطى ، وما بعدها . وفى الفترة من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر ، كانت روسيا تخضع لسيطرة التتار - وحتى الوقت الحاضر ، فهى الدولة المسيحية الوحيدة ، بجانب أسبانيا ، التى خضعت للحكم الإسلامى الممتد .

وبدأت موسكو فى منتصف القرن الرابع عشر ، فى قتال قبائل المغول . وأصبح الروس فى القرن السادس عشر ، أحراراً من الهيمنة الخارجية ، بحيث سعوا لتخليص روسيا من نفوذ المسلمين . ومنذ عام ١٥٦٥ ، بدأ المسلمون يتحولون للمسيحية بالإكراه . وبادرت الإمبراطورة كاترين الثانية فى القرن الثامن عشر ، بالحد من هذا الإتجاه المعادى للإسلام ، الذى كان يتخذه الحكام الروس السابقون . حيث أنها قامت بحماية التتار المقيمين على ضفاف نهر الفولجا ، من الإضطهاد وشجعت على إنتشار الإسلام فى المناطق النائية ، لأنها أدركت أن ذلك يساعد على تحضر شعوب مثل الباشكير ، والقازاق . وخضعت معظم مناطق آسيا الوسطى ، ومنها شيمقند ، وطشقند وبخارى ، للسيطرة الروسية ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، إلا أنه لم يحدث سعى جاد لتنصير أو إضفاء الهوية الروسية على السكان فى تلك الآونة . وأصبحت المنطقة تعرف باسم تركستان الروسية[52] .

٥١ ـ من أجل تاريخ وثقافة المسلمين فى آسيا الوسطى ، أنظر كتاب دينيس سينور « تاريخ كامبريدج لآسيا الداخلية » (كامبريدج ، مطبعة جامعة كامبريدج ١٩٩٠) ، وكتاب أليكساندر بينجسين وس . أنديرز ويمبوش « المسلمين فى الإمبراطورية السوفييتية : دليل » (لندن . س . هورست ١٩٨٥) ، وكتاب شيرين أكينر « الشعوب الإسلامية فى الإتحاد السوفييتى » (لندن كيجان بول إنترناشيونال ، عام ١٩٨٣) وكتاب ر . بيرس « آسيا الوسطى الروسية ، عام ١٨٦٧ ـ عام ١٩١٧ . دراسة فى الحكم الإستعمارى » (بيركلى ولوس أنجليوس : مطبعة جامعة كاليفورنيا ، عام ١٩٦٠) .

٥٢ ـ أنظر هيلين كارير دينكوس ، « الإسلام والإمبراطورية الروسية : الإصلاح والثورة فى آسيا الوسطى » ترجمة كيتين هور (لندن ، ا . ب . توريس عام ١٩٨٨) .

وبعد الثورة البلشفية ، تصور زعماء المنطقة انهم يستطيعون التخلص حينئذ من السيطرة الروسية ، وأعلنوا فى عام ١٩١٨ ، قيام دولة جديدة ، الجمهورية الإسلامية التركستانية المستقلة ولا حاجة للقول بأن الحكومة الشيوعية الجديدة ، لم تكن تنوى بالمرة ، السماح بإقامة أية جمهورية مستقلة فى الإتحاد ، لاسيما جمهورية إسلامية . وفى عام ١٩٢٥ ، تم سحق الحركة الإستقلالية وأصبحت المنطقة بأسرها ، جزءاً من النظام السوفيتى ، وتحولت تركستان الروسية ، إلى خمس جمهوريات فى إقليم آسيا الوسطى السوفيتية(٥٣) . وانضم الزعماء المسلمون فى بادىء الأمر ، للمذهب الشيوعى ، ولكن بعد عام ١٩٢٨ حينما سادت الـ[illegible]اسات المعادية للدين فى أرجاء الاتحاد السوفيتى ، إنفصل الإسلام عن الماركسية وجرى إعتقال رجال الدين المسلمين . وأثناء الحرب ، حينما خفض ستالين حدة عدائه للدين ، شهد الإسلام صحوة مؤقتة . وكان هجوم خروشوف ضد الدين فى الفترة من عام ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٤ ، ضربة قاسية للإسلام فى آسيا الوسطى . وانخفض عدد المساجد إلى أقل من ٥٠٠ مسجد فى عام ١٩٦٨ ، بعد أن كان عددها فى عام ١٩١٢ ، أكثر من ٢٦,٠٠٠ مسجد . وفى الفترة من عام ١٩٨٢ حتى عام ١٩٨٥ ، عانى مسلمو آسيا الوسطى من تيار آخر معاد للإسلام ، بسبب حرب الإتحاد السوفيتى فى أفغانستان . وأدى إنتهاء الحرب وتولى جورباتشوف السلطة فى عام ١٩٨٥ ، إلى تغييرات كبيرة .

واعتمد إنتشار الإسلام بعد عام ١٩٨٨ ، على الهياكل التنظيمية الإسلامية القائمة منذ الحقبة السوفيتية . ففى خلال أعوام الأربعينيات تم تشكيل إدارتين دينيتين ، لتوجيه المنظمات الدينية الإسلامية فى أرجاء الإتحاد السوفيتى ، أحدهما فى أوفا (فى باشكير) ، لتغطية روسيا الأوروبية ، والأخرى فى طشقند فى أوزبكستان ، من أجل آسيا الوسطى . وبعد عدة سنوات قليلة ، تم تشكيل إدارتين أخريين ، إحداهما فى باكو (فى أذربيجان) من أجل البلاد الواقعة بعد القوقاز (وتعنى بشئون طوائف السنة والشيعة على السواء) ، والأخرى فى ماخا شكالا (فى داجستان) من أجل الإقليم القوقازى الشمالى . وكان يرأس كلا من هاتين الإدارتين « مفتى » - أو فى حالة باكو ، كان يرأسها شيخ . والواقع أن مفتى طشقند كان يرأسهم جميعا . وفى عام ١٩٥٦ ، تم إفتتاح مدرسة إسلامية فى مدينة بخارى ، فى أوزبكستان ، وفى عام ١٩٧١ ، تم إفتتاح مدرسة أخرى فى طشقند .

وتحول الإحياء النشط للإسلام بعد عام ١٩٨٨ ، وبحلول عام ١٩٩٢ ، إلى تيار جارف من الأنشطة الإسلامية : بناء المساجد ، والمجمعات ، والمحاكم الإسلامية ، والأحزاب السياسية .

---

٥٣ ــ من أجل تاريخ العلاقات السوفيتية مع آسيا الوسطى ، أنظر الكسندر بينيجسون ، ومارى بروكسوب « التهديد الإسلامى للدولة السوفيتية » (نيويورك : مطبعة سانت مارتين ، عام ١٩٨٣) ، وكتاب إدوارد أولوورث « آسيا الوسطى : ١٢٠ عاما من الحكم الروسى » (دورهام ، نورث كارولينا ، مطبعة جامعة دوك ، ١٩٨٩) ، كتاب ياكوف روى « الإتحاد السوفيتى والعالم المسلم : قضايا فى السياسة الداخلية والخارجية » ، (لندن الين ، وأونوين ، ١٩٨٤) وكتاب جيفرى ويلر « التاريخ الحديث لآسيا الوسطى السوفيتية » (لندن ، وايدينفيلد ونيكلسون ١٩٦٤) .

ولم يكن فى أوزبكستان سوى ٨٠ مسجدا فى كافة أنحاء البلاد فى عام ١٩٨٨ . ومع نهاية عام ١٩٩١ ، أصبح عدد المساجد بضعة آلاف - أكثر من ١٠٠٠ مسجد فى إقليم واحد من الاثنى عشر إقليما بالبلاد - ووفقا لبعض التقديرات ، كان يتم إفتتاح عشرة مساجد جديدة فى كل يوم من أيام عام ١٩٩١ ، فى كافة أرجاء آسيا الوسطى(٥٤) .

ولم تعمل تلك الإدارات الدينية الرسمية بصورة طيبة أثناء تلك الصحوة . ففى طشقند ، أنشأ المفتى الأكبر الجديد فى الإدارة الدينية ، محطته التليفزيونية الخاصة فى عام ١٩٩٠ ، من أجل نشر التعاليم الإسلامية(٥٥) . ولكنه كان متهما أيضا ، بالتربح من بيع بعض المصاحف التى أهدتها إلى مكتبه ، المملكة السعودية من أجل توزيعها مجانا ، وكان عددها مليون نسخة(٥٦) . وحاول زملاؤه من رجال الدين ، فصله من منصبه . ورفض قاضى « آلما آتا » فى كازاخستان ، الإعتراف بسلطته ، ونصب نفسه مفتيا أكبر لكازاخستان(٥٧) . وخوفا من إزدياد الزعماء المسلمين الأكثر تشددا ، سمحت الحكومة الشيوعية فى أوزبكستان ببقاء مفتى طشقند فى منصبه . ولكن هذا التأييد الحكومى لم يكسبه شعبية تذكر بين الجماهير . إذ كانت الجماهير تعتبر الكثيرين من الرسميين المسلمين القدامى ، عملاء للإستعمار الروسى .

ويمكن فهم مخاوف الشيوعيين إزاء الإسلام . فحينما أكد أحد الزعماء المسلمين فى طاجيكستان ، أن بلاده دخلت فى « صراع أيديولوجى » بين الإسلام والشيوعية ، فإنه كان يشير إلى جهود الحكومة العلمانية - بقيادة الزعماء الشيوعيين السابقين - لإبعاد الأحزاب السياسية الإسلامية عن الإستيلاء على السلطة(٥٨) . ويشكل الإسلام تهديدا جادا للحكومات العلمانية فى دول آسيا الوسطى ، حيث إنها بدون المفاهيم الأيديولوجية للنظرية الماركسية ، والتأييد العسكرى ، الإقتصادى من الإتحاد السوفيتى فإن لديها القليل التى تؤسس عليه سلطتها السياسية . وتحول بعض الشيوعيين القدامى إلى القومية كأساس للتأييد ، ولكن حدود دول آسيا الوسطى الخمس ، لم

---

٥٤ ــ كما جاء فى كتاب رايت « تقرير من تركستان » صفحة ٥٦ .

٥٥ ــ فرانسيس اكس . كلاين « تزايد التحدى لسيطرة الكرملين ، فى آسيا السوفيتية » ، نيويورك تايمز ، ١ يوليو ١٩٩٠ ، صفحة ١ .

٥٦ ــ رايت « تقرير من تركستان » صفحة ٥٦ . أنظر أيضا « الثورة الإسلامية التالية » ، الإيكونوميست ٣٢٠ ، العدد ٧٧٢٥ ، ٢١ سبتمبر عام ١٩٩١) صفحات ٥٨ ــ ٦٠ .

٥٧ ــ أحمد راشد « التحدى الإسلامى » فار إيسترن إيكونوميك ريفيو ١٤٩ (١٢ يوليو ١٩٩٠) صفحة ٢٤ . حاول زملاؤه رجال الدين مرة أخرى ، خلع مفتى طشقند محمد سعدى محمد يوسف ، فى يناير ١٩٩٢ . مارتابريل أولكوت « سياسات آسيا الوسطى ، فيما بعد الإمبراطورية » أوربيس ٣٦ ، العدد ٢ (ربيع ١٩٩٢) صفحات ٢٥٣ ــ ٢٦٨ .

٥٨ ــ صاحب نازاروف العضو المؤيد للديمقراطية ، فى البرلمان الطاجيكستانى الذى يسيطر عليه الشيوعيون ، كما جاء فى مقال فاينمان « التيار الإسلامى » ، ص ١ .

تكن محددة جيدا ، وكانت تضم عددا من القوميات . ولهذا السبب ، كان من الصعب تحديد الهوية الأوزبكية الخاصة بأوزبكستان ، على سبيل المثال ، بوصفها مختلفة عن الهوية التاجيكية أو القرقزيزية .

ويبدو الإسلام موحدا لجميع شعوب آسيا الوسطى ، ولكنه يقسمها أيضا من خلال المذاهب المتعددة المرتبطة بالدين ، حيث إن الإسلام يمتزج بسهولة مع السياسات الشعبية . وترتبط الهوية القومية بأشكال محددة من الهوايات الدينية - الشيعية ، والسنة ، والصوفية - وكلها مفاهيم مسلمة . بل يزعم بعض الشيوعيين القدامى ، أنهم جددوا إنتماءاتهم للتراث الإسلامى . ويقول أحد الزعماء المسلمين ساخرا« لقد كانوا فى الماضى يحدثوننا عن الإلحاد ، ولكنهم الآن يلبسون العمامات ، وأصبحوا من علماء الدين[٥٩] . وعلى أية حال كان معظم السياسيين الإسلاميين ، مسلمين ، قبل أن يصبحوا سياسيين ، وكانت سياساتهم الدينية إمتدادات لمفاهيمهم المعادية للشيوعية والروسية . كما أن معظمهم من القوميين العنصريين ، ولن يسرعوا بالضرورة ، إلى إعادة تأسيس تركستان القديمة الموحدة . وبدلا من ذلك ، يحاول النشطاء المسلمون فى آسيا الوسطى ، إستخدام قوتهم السياسية الجديدة ، من أجل بناء كيان قومى ، فى كل من دول آسيا الوسطى الجديدة الناشئة .

وفى أوزبكستان ، أكبر دول المنطقة من ناحية الكثافة السكانية ، أخذت الحكومة تهديد النشطاء الإسلاميين على محمل الجد ، وحظرت جميع الأحزاب الدينية السياسية[٦٠] . وبالرغم من سعى إسلام كريموف رئيس أوزبكستان ، الحصول على تأييد المسلمين ، وبالتحالف مع مفتى طشقند الأكبر المشبوه ، إلا أن الجماهير المسلمة لم تتأثر بسهولة بتلك المحاولة الرامية للتعاون . وبدلا من ذلك ، فإن الكثيرين منهم يساعدون حركة بيرليك الشعبية ، وحزب النهضة الإسلامية ، الذى يدعو إلى الإطاحة بالشيوعية ، وإقامة جمهورية إسلامية . وكما يقول أحد أعضائه ، يسعى الحزب « لإقامة دولة دينية ، يحكمها رجال الدين » ، ولكنه يقول بإصرار إن الحزب مثل حركة بيرليك ، يفضل إقامة نظام ديمقراطى إسلامى[٦١] . ومنذ السبعينيات تعمل الجماعات الإسلامية السرية ضد الحكومة ، إلا أنها ظلت غير قانونية حتى أكتوبر عام ١٩٩١ ، حينما خففت أوزبكستان

---

٥٩ – مولدوكاسيموف فى « لينينشيل زاشى » ٦ أغسطس ١٩٨٧ ، كما جاء فى كتاب آزاد إيسى روليشى « الإسلام والإلحاد : التوتر الفعال فى آسيا الوسطى السوفييتية » وفى كتاب ويليام فيرمان « آسيا الوسطى السوفييتية : التحول الفاشل » (بولدر ، كولورادو ، مطبعة ويست فيو ، ١٩٩١) ص ١٩٢ .

٦٠ – فيما يتعلق بالتحالفات السياسية فى أوزبكستان ،أنظر كتاب جيمس كريتشلو « القومية فى أوزبكستان : طريق إحدى الجمهوريات السوفييتية نحو السيادة » (بولدر ، كولورادو مطبعة ويست فيو ، ١٩٩١) . من أجل خلفية تاريخية أفضل لجمهورية أوزبكستان وثقافتها ، أنظر كتاب إدوارد أولوورث « الأوزبك المعاصرون : من القرن الرابع عشر حتى العصر الحالى : تاريخ ثقافى » (ستانفورد ، كاليفورنيا : مطبعة معهد هوفر ، ١٩٩٠) .

٦١ – تسومباى ليوسانوف ، كما جاء فى كتاب رايت « تقرير من تركستان » صفحة ٥٧ .

الحظر تدريجيا ، وسمحت لحركة بيرليك والجماعات الأخرى ، بأن تسجل نفسها قانونيا ، بوصفها تنظيمات دينية ، بيد أن الحكومة مازالت تمنع بيرليك ، وحزب النهضة الإسلامية ، من ترشيح أعضائهما فى المناصب الحكومية . ولذلك ، تمنع أوزبكستان جميع رجال الدين ، من كافة الأديان ، من شغل المناصب بصرف النظر عن الحزب الذى يؤيدهم .

وفى طاجيكستان المجاورة ، كانت الأحزاب السياسية الإسلامية ، محظورة أيضا قبل إنقلاب عام ١٩٩٢[٦٢] . إذ كان الزعيم الشيوعى للبلاد رحمن نابابيف ، أحد زعماء الحزب الشيوعى فى عهد بريجينيف ، قد عاد للسلطة فى عام ١٩٨٥ ، ثم خرج من منصبه مرة أخرى فى سبتمبر عام ١٩٩١ - هذه المرة من جراء المظاهرات الشعبية التى احتشدت أمام مبنى البرلمان ، وأقامت مدينة من الخيام بالمساعدات التى أمدهم بها المسجد المركزى . وبعد شهرين سمحت الإنتخابات الحرة ، لعديد من الأحزاب ، شملت بعض الجماعات الإسلامية ، بأن تتنافس لأول مرة . وكان من ضمنها الحركة العلمانية الديمقراطية ، وهى حركة مسلمة معتدلة ، تعرف باسم النهضة ، وهى بمثابة نسخة من حركة النهضة الإسلامية الراديكالية ، التى تحصل على تأييد الزعماء المسلمين المقاتلين ، داخل حركة المجاهدين عبر حدود أفغانستان المجاورة[٦٣] . وبالرغم من الإتهامات المتعلقة بتزوير الإنتخابات ، جرت إعادة إنتخاب نابابيف ، بأغلبية ٥٧٪ من الأصوات . ويؤكد البعض ، أنه من أجل الفوز ، ربما عقد صفقة مع الأحزاب الإسلامية[٦٤] . وسواء عقد الصفقة أم لا ، فإن السياسيين المسلمين يتنظرون من أجل اللحظة المناسبة للإستيلاء على السلطة السياسية .

وحانت اللحظة المناسبة فى مايو عام ١٩٩٢ ، بموجة من المظاهرات الشعبية المعادية للحكومة . وتم تشكيل جماعة فدائية مسلمة ، لمواجهة الجيش التاجيكى . بل هجر معظم أعضاء مجلس وزراء نابابيف صفوف المجلس ، وإنضموا الى المعارضة . وطرد المجلس الثورى الذى تشكل على عجل ، بدلا من مجلس الوزراء ، العديد من المسئولين الحكوميين الرئيسيين . وبالرغم من تبادل إطلاق الرصاص بصورة متفرقة فى أنحاء العاصمة دوشانبى وإستمرار هجمات القناصة الموالين للحكومة طوال عدة أيام ، إلا أن المجلس الجديد أكد سيطرته . وكحل وسط مع الحكومة الجديدة ، تم السماح لنابابيف بأن يظل رئيسا ، مع تعيين دولت عثمان زعيم أكبر الجماعات تشددا (حزب النهضة الإسلامية) ، فى المنصب الرئيسى ، نائب رئيس الوزراء . وفى سبتمبر عام ١٩٩٢ ، تم طرد نابابيف ، وأصبحت المواجهة بين الإسلام والشيوعية ، جزءاً من خلاف عام فى النظام المدنى ، ونشبت حرب أهلية فى جنوب طاجيكستان بين القوات الموالية لنابابيف فى إقليم كولاب ، وجيرانهم فى منطقة جوجان - تابى .

---

٦٢ – من أجل معلومات إضافية بصدد الدين والسياسات فى طاجيكستان ، أنظر موريبل أتيكن « أقسى المعارك : الإسلام فى طاجيكستان السوفييتية » (فيلادلفيا ، معهد بحوث السياسات الخارجية ، ١٩٨٩) .

٦٣ – أولكوت « سياسات آسيا الوسطى فيما بعد الإمبراطورية » ، صفحة ٢٦١ .

٦٤ – نفس المرجع ، صفحة ٢٦٢ .

وساعد فى صعود العديد من الزعماء المسلمين إلى السلطة ، فى طاجيكستان ، القاضى حاجى أكبر توراجونزودا ، الذى يبلغ من العمر ٣٧عاما ، وهو من الحركيين القدامى ، الذى يمارس نشاطه من مكتبه فى المسجد الرئيسى فى دوشانبى مستخدما الهاتف وجهاز الفاكس(٦٥) . ويقول القاضى البراجماتى ، إنه بالرغم من قيام الإسلام بدور هام فى الحكومة الجديدة ، إلا أنه سيكون دورا محدودا . وهو لا يرغب فى أن تصبح طاجيكستان إيران جديدة . ومع ذلك ، فإن الطاجيك مرتبطون عرقيا بالفرس ويقول القاضى إن الطاجيك من السنيين وليسوا من الشيعة ، ولذلك فمن الصعب ان تفرض شخصية على نمط الخومينى مفاهيمها على جميع المواطنين الآخرين(٦٦) . وأضاف قائلا ، إنه يرغب فى العمل المتجانس مع « جميع العالم الحر »(٦٧) . وكان قد قال فى مناسبة سابقة ، إنه لا يرغب فى أن يحدث فى الثورة الإسلامية ، ما حدث للثورة الشيوعية . ويعنى بذلك ، أنه لا يرغب فى أن تصبح بلاده « معزولة » عن باقى العالم(٦٨) .

وفى دول آسيا الوسطى الثلاث الأخرى تشهد المفاهيم الإسلامية إضطهادا أكبر . ففى اقليم كازاخستان الشاسع فى الشمال ، حيث يماثل عدد السكان الروس السكان الكازاق تقريبا ، وحيث يحظى الحزب الشيوعى القديم (أصبح الآن يسمى الحزب الإشتراكى) بعدد ٣٣٨ مقعدا فى البرلمان ، من إجمالى عدد الأعضاء ، الذى يبلغ ٣٥٨ عضوا ، ويسعى أحد الأحزاب الإسلامية الصغيرة لإقامة حكومة طبقا للشريعة الإسلامية(٦٩) . وبالرغم من أن الحزب غير محظور ، إلا أنه ممنوع من التقدم بمرشحين من أجل المناصب . كما تم إعتقال سبعة أفراد من زعمائه فى شهر مارس عام ١٩٩٢ ، بتهمة سب رئيس كازاخستان ، نور سلطان نازار باييف(٧٠) .

وفى قرقزستان ، بالقرب من الحدود الصينية ، يسعى الفرع المعتدل للحزب الشيوعى ، بزعامة الرئيس اسكارا . اكاييف ، لصالح النظام الديمقراطى ، وقد وحد قواه مع المعتدلين المسلمين فى الحركة الديمقراطية غير الشيوعية ، من أجل هزيمة المتشددين الشيوعيين(٧١) .

---

٦٥ – رايت « تقرير من تركستان » ص ٧٤ .

٦٦ – فلاديمير كليمينكو « رياح الإسلام تسود سياسات طاجيكستان الناشئة » لوس انجيلوس تايمز ، ١٤ مايو ١٩٩٢ ، صفحة ٤ .

٦٧ – نفس المرجع .

٦٨ – كما جاء فى كتاب رايت « تقرير من تركستان » صفحة ٧٤ .

٦٩ – من اجل الخلفية التاريخية لجمهورية كازاخستان المعاصرة ، أنظر كتاب مارتابريل أولكوت « القازاق » (ستانفورد ، كاليفورنيا ، مطبعة معهد هوفر ، ١٩٨٧) وكتاب جورج ج . ديمكو « الإستعمار الروسى لقازاخستان ١٨٩٦ – ١٩١٦ » ، (بلومينجتون : مطبوعات جامعة أنديانا ، ١٩٦٩) .

٧٠ – رايت « تقرير من تركستان » ، ص ٦٨ .

٧١ – أولكوت « سياسات آسيا الوسطى فيما بعد الامبراطورية » ص . ٢٦ .

وظلت خلف الصفوف ، حركة إسلامية أكثر راديكالية : وهى حركة صوفية خارجة عن القانون ، تعرف باسم هايرى ايشانز ، وتمارس نشاطها فى وادى فرغانة فى قرقزستان ، وحاربت ضد النفوذ الشيوعى داخل الإقليم ، طوال معظم سنوات القرن الذى نعيشه . (٧٢)

وفى تركمانستان ، المنطقة الصحراوية بغرب آسيا الوسطى . يعد الإسلام قوة كبيرة فى الريف ، ولكن الحزب الشيوعى السائد إستطاع إحتواء كافة الجهود ، سواء الإسلامية أو الأخرى ، والرامية لتنظيم معارضة لحكم الحزب الشيوعى . ولأن للبلاد حدودا طويلة مع إيران ، فلديها أسباب قوية تدعو للإهتمام بالدين ، وإزاء هذا التهديد بالخطر ، إحتضن رئيس تركمانستان ، سوبور ماراد بيازوف ، المفاهيم الإسلامية . كذلك قام بتنظيم كبار رجال الدين ، من أجل المساعدة على تطوير المفاهيم الإجتماعية فى أوساط السكان التركمانستان . (٧٣)

والمسرح مهيأ فى كافة أرجاء آسيا الوسطى ، للمواجهة بين السياسيين العلمانيين ، والكثير منهم شيوعيون سابقون ، وبين الزعماء المسلمين الشعبيين الجدد . وعلى أية حال ، لم تلتحم المشاعر السياسية المسلمة المتنوعة فى موقف إسلامى موحد ، فى أية جمهورية من الجمهوريات الخمس ، وكذلك فى أرجاء المنطقة . (٧٤) ودعت أحزاب النهضة الإسلامية فى أوزبكستان ، وطاجيكستان ، وحزب الآش فى كازاخستان إلى قيام دولة دينية ، يحكمها رجال الدين ، كما فعل طلاب المعاهد المسلمون فى طشقند . بل طالب النشطاء المسلمون الآخرون ، بقيام ديمقراطية إسلامية . ورغب البعض فى تقليد النمط الإيرانى للثورة الإسلامية ، فى حين رفض آخرون . ودعا الزعماء المسلمون المعتدلون ، مثل القاضى فى طاجيكستان إلى إتباع التقاليد الإجتماعية الإسلامية والقومية الإسلامية ، داخل دولة غير دينية ، نظرا للإعتبارات البراجماتية الواقعية ، والإختلافات العرقية ، داخل إقليم آسيا الوسطى ، ولذا رفضوا فكرة إنشاء دولة تركستان .

بيد أن العديد من النشطاء المسلمين ، تدفعهم فكرة إحياء النفوذ التركى فى المنطقة ، يتلهفون لتوحيد آسيا الوسطى تحت راية جمهورية تركستان الإسلامية . وتلك النزعة ، أكثر من أية آثار محتملة أخرى للهيمنة الإسلامية ، هى التى يخشاها القوميون العلمانيون فى المنطقة . حيث إنها لن تقلص سلطتهم فقط ، ولكن لها عواقب خارج المنطقة : فإنها سوف تغير العلاقات مع الصين المجاورة ، وأفغانستان ، وإيران . ولم تمنع تلك المخاوف الزعماء العلمانيين من الإنضمام إلى التحالفات السياسية الإسلامية . ففى فبراير عام ١٩٩٢ ، تم تشكيل منظمة تعاون إقتصادى – تحت إسم السوق الإسلامية المشتركة – تضم إيران ، وتركيا ، وباكستان ، وأذربيجان ، وأربع دول

---

٧٢ – أنظر روليش « الإسلام والإلحاد » صفحة ١٩١ .

٧٣ – أولكوت « سياسات آسيا الوسطى فيما بعد الإمبراطورية » ، ٢٦٤ .

٧٤ – أنظر مقالة فرانسيس إكس كلاين « التطرف الإسلامى على حدود روسيا ، اقل من رهان مؤكد » ، نيويورك تايمز ، ٩ فبراير ١٩٩٢ ، ص ٢ .

من آسيا الوسطى : أوزبكستان ، وقرقزستان ، وطاجيكستان ، وتركمانستان . وبالرغم من الشك فى مدى قدرة ذلك التنظيم على أن يكون نواة لأمة إسلامية عظمى – مجالاً موحداً لكيان ثقافى وسياسى إسلامى فى المنطقة – إلا أنه بالتأكيد دليل على المودة والقربى السائدة بين الأمم الإسلامية المجيدة ، وإن كانت متفرقة .

رفض الاشتراكية فى أوروبا الشرقية

فى الجمهوريات السوفييتية ، وفى دول أوروبا الشرقية التى تخضع للسيطرة السوفييتية ، لعب الدين دورا هاما فى بعث الهوية القومية . وحينما سألت المسئول عن الشئون الدينية فى الحكومة الأوكرانية ، عن سبب تحولها مع العديد من الدول المجاورة إلى الدين أثناء رفضهم للسيطرة السوفييتية ، قال « إن ذلك يرجع إلى الفشل الأيديولوجى » . إذ فشلت الماركسية والأيديولوجيات العلمانية الأخرى كما قال ، لأنها لم تستطع « التأثير فى الوجدان » ، مثلما تفعل الهوية العرقية والدينية(٧٥) .

وسواء فشلت الأيديولوجية الماركسية أولا ، فمن الواضح أنها أصبحت مرتبطة بصورة غير سارة ، بما يعد إستعمارا روسيا . وأدت السياسات السوفييتية الليبرالية فى حقبة الثمانينيات ، إلى فتح الأبواب أمام التيارات التى تدعو للتعبير النشط عن الإنتماءات العرقية فى أوروبا الشرقية ، والتى تضاعفت بصورة مكثفة ، بعد إنتهاء الإتحاد السوفييتى فى ليلة رأس السنة الميلادية عام ١٩٩٢ . إذ كانت الحركات الدينية ، فى مواقع متفرقة مثل ليتوانيا ، وأرمينيا ، وألمانيا الشرقية ، وبولندا ، وأوكرانيا ، فى مقدمة المعارضة للسيطرة السوفييتية ، ونواة للقوميات الجديدة . وإلى حد ما ، كانت تلك قوميات قديمة ، تعود هوياتها على الأقل ، إلى القرن التاسع عشر ، وفى حالات كثيرة منها إلى زمن أكثر قدما . وعموما ، تعد تلك الهويات القومية جديدة فى شكلها الحالى : من حيث دمجهم للجماهير الديمقراطية والقومية الثقافية ، وهى سمة مميزة للعصر الحالى .

وتتنوع فى أمم أوروبا الشرقية والجمهوريات الأوروبية فى الإتحاد السوفييتى السابق ، أنماط الدين والقومية . فعلى سبيل المثال ، فى رومانيا والمجر ، كانت الكنيسة بالرغم من إشتراك بعض القساوسة الشبان المتمردين ، فى الحركات القومية ، منحازة بصورة كبيرة للسلطات ، وليس

---

٧٥ – مقابلة مع نيكولاى أ . كولسنيك رئيس المجلس الخاص بالمسائل الدينية ، جمهورية أوكرانيا الإشتراكية السوفييتية مجلس الوزراء . وفى إجتماع لمجموعة العمل الخاصة بالدين والقومية ، ومعهد الولايات المتحدة للسلام ، واشنطون العاصمة ، ٢٠ يونيو ١٩٩٠ .

المنشقين(٧٦) . وفى رومانيا ساهمت جماعة من القساوسة الشبان فى الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية ، فى الحركة التى قضت على نيكولاى شاوشيسكو فى ديسمبر عام ١٩٨٩ . بيد أنه أثيرت إتهامات فى عام ١٩٩١ ، بأن النزعة الجديدة للقومية الرومانية ، كانت مرتبطة بصورة وثيقة بالكنيسة الرومانية الأرثوذكسية وبأن أعضاء الأقلية الكاثوليكية فى الكنيسة الرومانية الموحدة يعانون من الإضطهاد ، كما إزدادت المعاداة للسامية .(٧٧) وفى تشيكوسلوفاكيا ، لم تكن توجد قومية دينية ، ويرجع ذلك - إلى حد ما – إلى عدم وجود تشيكوسلوفاكيا موحدة .

وفى ما كان يسمى يوغوسلافيا ، شملت المواجهة بين الصرب والكروات والسلوفينيين فى عامى ١٩٩١ ، ١٩٩٢ ، ضمن أشياء أخرى ، صداماً بين العقائد الدينية . فالصرب إلى حد كبير ، من المسيحيين الأرثوذكس ، فى حين ينتمى الكروات والسلوفينيون إلى الكنيسة الكاثوليكية .(٧٨) وكان القساوسة فى الكنيسة الكرواتية الكاثوليكية ، مقدمة الحركات الإنفصالية فى كرواتيا . ولزيادة تعقيد الأمور ، كان إقليم البوسنة والهرسك يضم مزيجاً متنافراً من الصرب والكروات والمسلمين ، مما أدى إلى نشوب صراع دموى فى عام ١٩٩٢ . وكانت العاصمة سيراييفو معقلاً مسلما تحت حصار الصرب ، وكان المسلمون فى كافة أنحاء الاقليم أهدافاً للتطهير العرقى الصربى » . وزعم قادة الصرب أنه فى حال السماح بإستقلال البوسنة ، فإن سكانها المسلمين ، الذين يبلغون ٤٤٪ من إجمالى السكان ، سوف يؤسسون « دولة أصولية » .(٧٩)

كذلك إلتحمت الهويات القومية والدينية ، فى دول أوروبا الشرقية الأخرى . ففى ألبانيا ، إشتركت الحركات المسلمة والمسيحية فى بعث الهوية القومية الألبانية ، التى بدأت فى عام ١٩٩٠ . وفى لاتفيا ، تم وضع تمثال يسوع المسيح مكان تمثال لينين ، الذى حطمته الجماهير تماما ، بعد فترة وجيزة ، من الإنقلاب السوفييتى الفاشل فى أغسطس عام ١٩٩١ .(٨٠) وكان

---

٧٦ – أنظر وان أبونيسكو « الطوائف الدينية الرومانية ، التغير ومقاومة التغير عند القمة » تقرير راديو أوروبا الحرة عن أوروبا الشرقية ، العدد ١٧ (١٧ أبريل ١٩٩٠) ٢٩ – ٣٣ ، وبيدرورامیت « أنماط المفاهيم الدينية والقومية فى أوروبا الشرقية : بولندا وتشيكوسلوفاكيا ، والمجر » ، وفى كتاب أوروبا الشرقية : الدين والقومية ، دراسة طارئة ٣ (واشنطون العاصمة ، برنامج أوروبا الشرقية ، المعهد الأوروبى ، مركز ويلسون ، ٤ ديسمبر ١٩٨٥) صفحات ٤٨ – ٥١ .

٧٧ – أنظر هنرى كام « تزايد الهجمات الكلامية ، تهز اليهود الرومانيين » ، نيويورك تايمز ، ١٩ يونيو ١٩٩١ ، الطبعة الدولية ، صفحة ١٠ .

٧٨ – فى أكتوبر ١٩٩١ ، أصبحت الكنائس الكاثوليكية فى الصرب ، هدفا للهجوم .

٧٩ – أنظر كارول ج . ويليامز « الإختلاط العرقى يمكن أن يتفجر فى الجمهورية اليوغسلافية » ، لوس انجيلوس تايمز ، ١٠ يونيو ١٩٩١ ، ص ٤ .

٨٠ – مقابلة مع رئيس وزراء لاتفيا إيفارس كودمانيس ، فى الشبكه الإخبارية التليفزيونية C N N فى ٢٧ أغسطس ١٩٩١ .



اللاتفيون والاستونيون من أتباع لوثر التقليديين . فى حين كان الليتوانيون مرتبطين بالنمط الكاثوليكى المسيحى ، ذى الطقوس الغربية . ويحتوى المجال المسيحى الأرثوذكسى الشرقى على مذاهب إقليمية ـ الكنيسة الجيورجية الأرثوذكسية ، والكنيسة الرسولية الأرمينية ، وكنائس أخرى مماثلة ـ وساهمت جميعها فى الحركات القومية فى بلادها . وفى مناطق أخرى ، لعبت [illegible] المسيحية غير الأرثوذكسية هذا الدور . وعلى سبيل المثال ، لعبت الأنماط المحلية للكاثوليكية ، فى بولندا وأوكرانيا ، أدوارا هامة فى الصراعات القومية ، ضد هيمنة موسكو .

وفى بولندا ، كانت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، من الناحية التاريخية ، مدعمة للقضية القومية البولندية ـ بل زاد دعمها بعد الإحتلال السوفيتى لبولندا ، حينما تحالفت القومية البولندية مع النزعة الدينية الرافضة للإشتراكية . وقال ستيفان كاردينال ويزينسكى : « بعد الرب ، فإن حبنا الأول هو لبولندا »(٨١) وتلك العاطفة متبادلة مع الشعب البولندى . وحينما زحف العمال على مقر الحزب الشيوعى فى بوزنان فى عام ١٩٥٦ ، كانوا يطالبون « بالرب والخبز »(٨٢) . وعبرت رغبتهم فى الأمن الاقتصادى والحرية الدينية عن نفسها فى كثير من الأحيان ، بمؤازرة الكنيسة بوصفها رمزاً للإستقلال القومى والرخاء .

وقد إرتبطت الكنيسة البولندية بالهوية القومية البولندية منذ البداية . وكانت قد تأسست فى عام ٩٦٦ ميلادية ، حينما إعتنق الدوق ميسزكو الأول ، إثر زواجه بأميرة تشيكية من أسرة مسيحية فى بوهيميا ، الدين المسيحى وإستغله كوسيلة لتوحيد الكيان الجديد لبولندا ثقافيا ، بعد أن أسسه من خلال توحيد عدة قبائل فى دولة جديدة . ومن الأمور الغاية فى الأهمية ، لإستقلال الكنيسة البولندية ، أنها كانت متصلة بصورة مباشرة ، بالكرسى البابوى فى روما . وليست متأثرة بالكنيسة الأسقفية القائمة فى ألمانيا . وفى القرن الثامن عشر ، والقرن التاسع عشر ، حينما كانت الأراضى البولندية محتلة وتخضع لسيطرة ثلاث قوى مجاورة كانت الكنيسة البولندية ، إحدى المقومات الأساسية للنزعة القومية البولندية . وكان دورها المركزى واضحا بصفة خاصة ، أثناء محاولات القياصرة ، فرض الهوية الروسية على المناطق البولندية التى يسيطرون عليها ، بإجبار الكنائس على إعتناق العقيدة الأرثوذكسية . ودعمت تلك المحاولات الفاشلة ، صورة الكنيسة البولندية ، كمعقل للثقافة القومية البولندية .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، حينما أصبحت بولندا خاضعة للإحتلال السوفييتى ، سعت الدولة لإخضاع سلطة الكنيسة . وبالإضافة لتحجيم رجال الدين والسيطرة عليهم ، حاولت الحكومة إعادة تدوين كتب التاريخ ، لتقليص دور الكنيسة فى تاريخ بولندا . المحاولة التى هاجمتها الكنيسة

---

٨١ ـ كما جاء فى مقال آدام برومك « مرحلة حاسمة جديدة فى بولندا » قضايا شيوعية ، ٢٥ ، العدد ٥ ، (سبتمبر ـ أكتوبر ١٩٧٦) ، كما جاء فى كتاب راميت « أنماط المفاهيم الدينية والقومية فى أوروبا الشرقية » .

٨٢ ـ كما جاء فى كتاب بوجدان سيزا جكوفسكى . بعد الرب ... بولندا : السياسات والدين فى بولندا المعاصرة » (نيويورك ، مطبعة سانت مارتين ، ١٩٨٣) صفحة ١٧ .

من خلال سلسلة من المقالات الدينية ، والمواعظ ، والبيانات الشعبية . وأصبح الكاردينال ويزنسكى رمزا للمقاومة . وتم سجنه لفترة من الوقت ، لرفضه الإنصياع لقرارات الحكومة . وأدى هذا الرفض للإستسلام ، إلى دعم صورة الكنيسة ، بوصفها الراعية الأمينة ، للمصالح الإستقلالية القومية ، لبولندا .

ومنذ بداية الإحتلال السوفييتى ، ساندت الكنيسة علانية أحزاب المعارضة . ودعمت حزب العمال بزعامة كارول بوبيل ، وساندت محاولات إنشاء حزب سياسى دينى ، لمعارضة الشيوعيين . وأجهضت الحكومة تلك المحاولات ، بزعم أن مهمة الكنيسة تقتصر على الأمور الشخصية الدينية . واضطرت الكنيسة من جانب إلى الإبتعاد مؤقتا عن المشكلات السياسية ، وبدلا من ذلك ، ركزت فى عام ١٩٦٦ على الإحتفال بذكرى مرور ألف عام على إنشائها .

وكان إنتخاب أحد الأساقفة البولنديين بابا للفاتيكان فى عام ١٩٧٨ ، فرصة للتأكيد المتجدد على الأهمية السياسية للكنيسة البولندية . وفى نفس الفترة تقريبا ، ظهرت حركة تضامن العمالية ، كقاعدة جماهيرية جديدة للسلطة المعارضة للحكومة . وبالرغم من مساندة الكنيسة الصريحة لليخ ڤاونسا ، وحركته للتضامن ، إلا أن موقفها المستقل سمح لها بالقيام بدور الوسيط بين الحركة والحكومة ، أثناء لحظات المواجهة الحرجة . وإزداد إعتماد الحكومة على الكنيسة كحاجز ضد أفعال الحركة العمالية المتطرفة ، وإعتمدت الحركة من جانبها على الكنيسة بوصفها صوتها ودفاعها ، فى مواجهة الحكومة .

وبعد أن أصبحت حركة تضامن حزبا رسميا فى عام ١٩٨٠ ، أصبح ڤاونسا وزملاؤه ، أداة المعارضة ضد الحكومة ، وليس ضد الكنيسة . وإستمرت الكنيسة فى تأييد حركة تضامن ، وطورت أنماطاً جديدة من المقاومة ، لما إعتبرتها حكومة إستعمارية موالية للسوفييت وفى خارج بولندا ، سعى بابا الفاتيكان يوحنا بولس الثانى ، مع الرئيس رونالد ريجان للحفاظ على بقاء حركة تضامن ، وعدم إستقرار الحكومة الشيوعية(٨٣) . وفى داخل بولندا ، تشكلت حركات تحرير جديدة ، داخل الكنيسة . تأسست إحداها ، وهى الحرية والسلام (رولنوسك أى بوكوج) فى عام ١٩٨٥ ، لتشجيع جيل جديد من الكاثوليك على رفض النفوذ السوفييتى . وبدأت الحركة برفض أحد الشبان الكاثوليك ، أداء القسم العسكرى ، الذى يتضمن التعهد بالولاء للإتحاد السوفييتى . وقامت جماعة من أصدقائه ، بالإضراب عن الطعام فى كنيسة بالقرب من وارسو . ومنذ ذلك الحين ، تشكلت المنظمة الجديدة . وأسست مفاهيمها على تعاليم البابا يوحنا بولس الثانى ،

---

٨٣ ـ كارل بيرنشتاين « التحالف المقدس » ، مجلة تايم ، ٢٤ فبراير ١٩٩٢ ، صفحات ٢٨ ـ ٣٥ .

٨٤ ـ كما جاء فى كتاب ألين تورين ، وفرانسوا دوبيت ، وميشيل ويفوركا ، وجان سترزليكى « التضامن : بولندا ، ١٩٨٠ ـ ١٩٨١) صفحة ٤٦ . كما جاء فى كتاب راميت « أنماط المفاهيم الدينية والقومية فى أوروبا الشرقية » .

وتبنت قطاعاً عريضاً من الإصلاحات الإجتماعية والمفاهيم المثالية السلمية ، بالإضافة إلى معارضة السيطرة السوفييتية .

وكانت ليبرالية السياسات السوفييتية ، وإنسحاب السوفييت ، من بولندا ، والانتخابات الديمقراطية الجديدة فى عام ١٩٩٠ ، بمثابة مكافآت لصبر الكنيسة . ووصف أحد زعماء حركة تضامن ، « بوجدان سيوينسكى » ، الكنيسة البولندية ، بأنها تشبه كنيسة جوليان ، مساويا بينها وبين الطائفة المسيحية التى جاهدت أثناء عمليات الإضطهاد فى عهد الإمبراطور الرومانى جوليان المرتد(٨٤) . بيد أن الكنيسة أصبحت بعد عام ١٩٩٠ ، جزءا من المؤسسة الحاكمة وعبرت الحكومة الجديدة التى قفزت إلى السلطة مع إنتصار فاونسا ، عن إمتنانها ومؤازرة الكنيسة ، بالعمل على تأييد دور الكنيسة الرئيسى فى الحياة القومية البولندية ، ولم تحقق الكنيسة جميع أهدافها السياسية - فقد رفضت الجمعية التشريعية البولندية ، إصدار قانون ترعاه الكنيسة يحرم عمليات الإجهاض - ولكن الكنيسة نجحت فى أمور أخرى ، مثل ضرورة قيام المدارس العامة ، بإعداد دورات دراسية دينية .

ومما يثير السخرية ، أنه فور تحقيق الآمال القومية للكنيسة ، أصبحت المؤسسة الدينية ذاتها ، سطحية بصورة متزايدة ، إزاء الحياة العامة(٨٥) . وواجهت الكنيسة موجة متزايدة معادية لرجال الدين ، داخل المجتمع . إلى جانب الإدعاءات الخفية ، بأن الكنيسة إثر إنتصار القومية ، حولت ولاءها من المضطهدين إلى السلطات الجديدة . ومع ذلك كان إنفتاح السياسات الجديدة ، يعنى أن الكنيسة لم تكن الأداة الوحيدة داخل المجتمع البولندى ، التى عبرت عن المشاعر القومية ، وعارضت الإضطهاد . ولكنها على كل حال ، ما زالت محتفظة بهذا الإحتمال ، وتنتظر الفرصة فى وقت ما ، فى المستقبل ، كى تلعب هذا الدور ثانية .

وفى أوكرانيا ، لعبت الكاثوليكية أيضا ، دورا فى رفض الهيمنة الروسية والسيطرة السوفييتية . وإستمرت الكنيسة هناك ، فى أن تكون فى مقدمة القضايا القومية . والثقافة الدينية فى أوكرانيا ، أكثر تعقيداً من مثيلتها فى بولندا ، ولكن الكنيسة الأوكرانية قاومت أيضا ، فرض الهيمنة الدينية من موسكو . ومثل الكنيسة البولندية ، ساعدت فى قيام الحركة الإقليمية من أجل التحرير . ونص بيان إعلان إستقلال أوكرانيا فى ٢٤ أغسطس عام ١٩٩١ ، على وجود تقاليد إمتدت ألف عام لبناء الدولة ، والتى نشأت فى القرن العاشر الميلادى ، حينما أسس فلاديمير العظيم ، كنيسة أوكرانية منفصلة(٨٦) .

---

٨٥ - أنظر « وداخل بولندا ، ماذا ينسب للرب » ، الإيكونوميست ، ٢٥ مايو ١٩٩١ ، صفحة ٥١ .

٨٦ - كما جاء فى خبر من مصادر إذاعية « أوكرانيا تعلن إستقلالها » ، نشرة هونولولو صنداى ستار ، ٢٥ اغسطس ١٩٩١ ، ص . ٤ .

واستمرت الصلة بين القومية الأوكرانية والدين حتى الوقت الحاضر ، خاصة فى أوكرانيا الغربية . ويضم القسم الشرقى من البلاد ، نسبة كبيرة من الروس ، معظمهم شكليا من الأرثوذكس الروس . وكان سكان أوكرانيا الغربية من الناحية التقليدية من الكاثوليكيين - أعضاء فى الكنيسة الموحدة ، الفرع الأوكرانى من العقيدة الكاثوليكية - أو أعضاء فى شكل أوكرانى مميز من العقيدة الأرثوذكسية . ولذلك ، تسود فى أوكرانيا الغربية ، المنافسة الدينية الحالية بين ثلاث جماعات هى ، الأرثوذكس الروس ، والأرثوذكس الأوكرانيون ، والكاثوليكية الموحدة(٨٧) .

وفى السنوات الصعبة من القمع السوفييتى للقومية الأكرانية ، قاوم الأوكرانيون فى الجزء الغربى من البلاد ، ليس فقط الدولة العلمانية ، بل أيضا ، الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، التى كان يعتبرها العديد من الأكرانيين عميلة للإستعمار الروسى .

واعتبرت سلطات الكنيسة ، الثورة ضد الكنيسة الأرثوذكسية الروسية فى أوكرانيا فى عام ١٩٩٠ ، أن تلك الثورة « ناجمة عن المطالب القومية الضمنية » ، كما قال أحد الأساقفة الأرثوذكس الروس بإحتقار(٨٨) وحذر مطران الكنيسة الأرثوذكسية الروسية فى كيف من أن « حفنة من الأفراد يحاولون استغلال عملية الديمقراطية التى أجراها جورباتشوف ، من أجل إقامة « كنيسة قومية » فى أوكرانيا ، سوف يؤدى إلى إنفصال الأوكرانيين عن الروس(٨٩) . ويوافق العديد من سكان أوكرانيا الغربية على ذلك ، ويشعرون - على أية حال - بأن إنفصالهم عن الروس ظهر منذ عشرات ، بل منذ مئات السنين ، وأن مسئولية ذلك الإنفصال ، تقع على عاتق الروس مثلما تقع على عاتق الأوكرانيين .

ويعد المعارضون الرئيسيون ، للكنيسة الأرثوذكسية الروسية فى أوكرانيا الغربية ، من رجال الدين ، وأنصارهم ممن يتعاطفون مع « الكنيسة الموحدة » - الكنيسة الكاثوليكية الأوكرانية . وهى تسمى الكنيسة الموحدة ، لأن تاريخها يرجع إلى عهد توحيد الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية ، مع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فى عام ١٥٩٦ . وكانت المسيحية قد انتشرت فى المنطقة فى عام ٩٨٨ ، حينما إعتنقها فلاديمير العظيم . وأثناء الإنقسام الكبير بين روما والقسطنطينية ، إنضم الأقليم الأوكرانى إلى الجانب الأرثوذكس . ولذلك السبب ، تعد الكنيسة الموحدة ، المسيطرة فى منطقتى أوكرانيا الغربيتين - جاليسيا وترانزكارباتيا - أرثوذكسية إلى حد كبير ، من خلال طقوسها وتعاليمها . إذ يتزوج قساوستها ، على سبيل المثال ، مثلما يتزوج القساوسة الأرثوذكس . ومنذ

---

٨٧ - أفضل وصف للإضطرابات الدينية الحالية فى أوكرانيا المستقلة جاء فى كتاب ديفيد ليتل « أوكرانيا : تراث التعصب » (واشنطون العاصمة مطبعة معهد الولايات المتحدة للسلام ، ١٩٩١) .

٨٨ - كما جاء فى بحث جين إيليس « موقف الكنيسة الأرثوذكسية الروسية تجاه الوضع فى أوكرانيا » (ورقة بحث مقدمة لمجموعة العمل الخاصة بالدين والقومية ، معهد الولايات المتحدة للسلام ، واشنطون العاصمة ٢١ يونيو ١٩٩٠) صفحة ٦ .

٨٩ - كما جاء فى نفس المرجع .

إتحاد عام ١٥٩٦ ، إعترفت ببطريركية روما ، وإستغلت تلك العلاقة لتأكيد إستقلالها عن الكنيسة الأرثوذكسية الروسية . كذلك يؤيد أعضاء الكنيسة الأرثوذكسية الروسية فى شرق أوكرانيا ، القومية الأكرانية ، ولكنهم يعترفون بسلطة بطريرك موسكو .

وحينما أصبحت أوكرانيا جزءا من الإتحاد السوفييتى فى عام ١٩٢٣ ، أصبح دور الكنيسة الموحدة غامضا . ولم تكن للحكومة الماركسية ، خاصة أثناء حكم ستالين ، علاقة بأى نوع من الأديان . ولكن فى محاولاتها لضرب الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، أخذت فى البداية موقفا متساهلا تجاه الأنماط الدينية الإقليمية ، ومنها الكنائس الأرثوذكسية الأوكرانية ، والموحدة . وشعر ستالين أثناء الحرب العالمية الثانية ، بأن المشاعر القومية الكامنة فى أوكرانية ، ناجمة عن الكنيسة الموحدة ، وهى التى تمنع الأوكرانيين من مساعدة المجهود الحربى ، كما يجب . ولذلك حينما إنتهت الحرب ، حاول ستالين أن يجعل أوكرانيا بكافة الطرق ، جزءاً من روسيا . وقام مجمع لفوف الكنسى فى عام ١٩٤٦ ، بإلغاء الكنيسة الموحدة . وإنتقلت أملاك حوالى ٣٠٠٠ كنيسة إلى الكنيسة الأرثوذكسية الروسية . وإضطر كهان الكنيسة الموحدة السابقة ، إما للإنضمام للعقيدة الأرثوذكسية ، أو ترك الكنيسة تماما ، وظل بعض الذين ظلوا أوفياء للعقيدة الموحدة ، يمارسون شعائر عقيدتهم سرا . وفى كثير من الأحيان ، لم يسمح للراهبات اللاتى إضطررن لإرتداء الملابس المدنية ، وعملن كمدرسات وممرضات ، بإرتداء الملابس الكهنوتية الخاصة بهن وفقا لعاداتهن الدينية ، إلا بعد وفاتهن ، ووضعهن فى التوابيت .

وفى عام ١٩٨٨ ، مع إزدياد الحرية الدينية فى كافة أرجاء الإتحاد السوفييتى ، أعلن رجال الدين الروس الأرثوذكس السابقون ، هوياتهم الموحدة الحقيقية . وتطورت حركة جديدة فى أوكرانيا الغربية ، من أجل إعادة تشكيل الكنيسة الموحدة . وأصبح معتادا فى بعض الأوساط الثقافية الحضرية ، الإنضمام للكنيسة الموحدة ، لأسباب قومية(٩٠) . وبحلول عام ١٩٩٠ ، تحولت عدة مئات من الكنائس الأرثوذكسية ، إلى الطائفة الموحدة ، وتم ذلك فى بعض الحالات عن طريق القوة . وفى عام ١٩٩١ ، عاد رئيس الكنيسة الموحدة ، الكاردينال ميروسلاف لوباشيفسكى ، الذى يبلغ من العمر ستة وسبعين عاما ، إلى كاتدرائية لفوف ، بعد أن عاش فى المنفى الإجبارى منذ عام ١٩٣٨ . وقضى الكاردينال لوباشيفسكى سبعة عشر عاما ، من أعوامه الخمسة والأربعين التى قضاها فى الخارج ، يعمل كاهنا فى أحد أبرشيات كليفلاند بولاية أوهايو . وفى الفترة بين عامى ١٩٨٨ ، ١٩٩١ تحول أكثر من ألف من رجال الدين ، إلى الكنيسة الموحدة ، بدلا من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية . وإحتج البطريرك الأرثوذكسى فى موسكو بشدة ، إزاء هذه التحولات المذهبية . بزعم أن تلك الكنائس عملت كمجمعات أرثوذكسية روسية طوال نصف قرن من الزمان ، وأن العديد من أعضائها إن لم يكن معظمهم ، أصبحوا من الأرثوذكس وليسوا من

٩٠ــ بوهدان ر . بوكوبركيف « الدين الرسمى والقومية فى الإتحاد السوفييتى » كما جاء فى كتاب أنديرز ويمبوش « القوميات السوفييتية من المنظور الإستراتيجى » (لندن ، كروم هيلم ١٩٨٥) صفحة ١٨٣ ، كما جاء فى كتاب ليتل « أوكرانيا » ، صفحة ٥٣ .

الكاثوليك ، عقائديا . كما زعم أيضا ، أن الدافع الرئيسى لمعظم زعماء الكنيسة الموحدة ، بصدد تحويل كنائسهم ، كان سياسيا وليس روحيا . وكانوا يرغبون فى إعادة بناء قاعدة ثقافية ، من أجل أمة أوكرانية مستقلة . وعلى أية حال لم تمنع احتقار البطريك للقومية الأوكرانية ، من قيامه بتغيير إسم الكنيسة الأرثوذكسية فى أوكرانيا . من الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، إلى الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية .

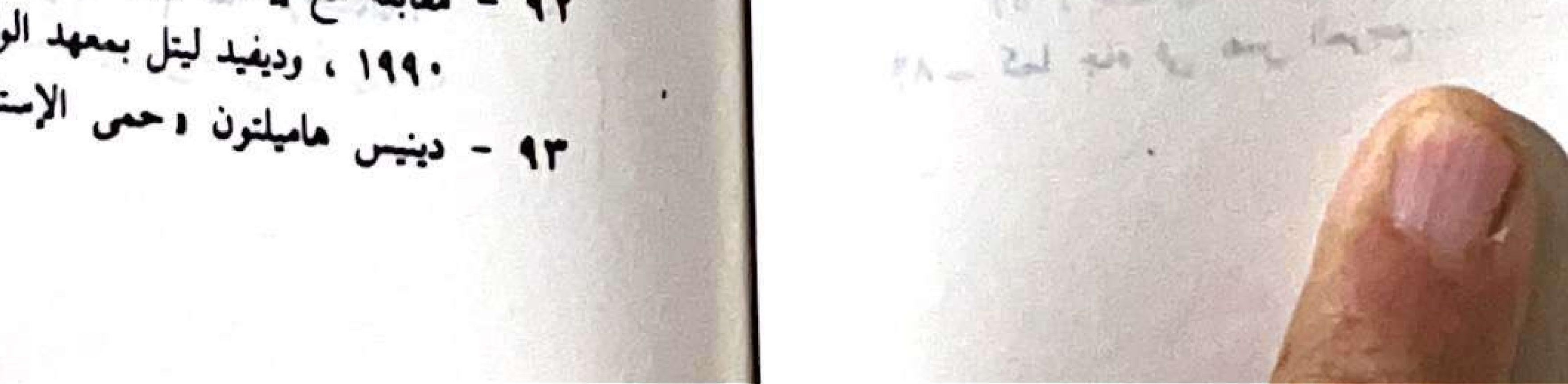
كذلك دخل عامل آخر فى ذلك الجدال الدائر بين الأرثوذكس والكنيسة الموحدة - جماعة من رجال الدين الأرثوذكس الروس ، وأنصارهم الذين كانوا يرغبون فى الإرتداد « للكنيسة الأوكرانية الحقة » وعلى أية حال ، لم تكن تدور فى فكرهم ، الكنيسة الموحدة بل نمط قديم من الأرثوذكسية الأوكرانية ، كانت سائدة قبل إتحاد عام ١٥٩٦ ميلادية ، ولم تكن تخضع لسلطة البابا أو بطريرك موسكو ، أو بطريرك القسطنطينية . وكان لها رئيسها ، ولذلك كانت تعرف بإسم الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية ذاتية الرئاسية (٩١) (أوتو سيفالوس) . وكانت قد تأسست فى عام ١٩٢١ كحركة قومية وسمح ستالين بإزدهارها لمدة قصيرة ، قبل أن يسحقها فى عام ١٩٣٠ . وبحلول عام ١٩٩١ ، كان الشكل الجديد للكنيسة ذاتية الرئاسة ، قد جذب عددا قليلا نسبيا من رجال الدين ، كما كان لها عدد قليل من الابرشيات ، إلا أنها خلقت مساحة كبيرة للجدل الشعبى وكانت قاسية فى هجماتها على الكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية المتصلة بالروس ، كذلك كانت أكثر قومية من أتباع الكنيسة الموحدة . وتنافست معهم بصدد شكل الدين الذى يمثل حقيقة ، القومية الأكرانية . وزعم أتباع الكاثوليك أتباع الكنيسة الموحدة ، أنه بسبب العقيدة الأرثوذكسية التى ينتمى إليها أتباع الكنيسة ذاتية الرئاسة ، فإنهم يوصفون بأنهم منتمون إلى روسيا ، فى حين يزعم أتباع الكنيسة ذاتية الرئاسة ، أنهم بسبب العقيدة الكاثوليكية التى ينتمى إليها إتباع الكنيسة ، فإنهم مرتبطون بصورة ما ببولندا(٩٢) . وفى ديسمبر عام ١٩٩١ ، قام أعضاء الكنيسة ذاتية الرئاسة بإضراب عن الطعام فى كاتدرائية القديسة صوفيا فى كيف ، لإعادة قيام الكنيسة البيزنطية ، التى يقولون انها كانت كنيستهم(٩٣) .

وفى يناير عام ١٩٩٢ ، عاد المطران كبير الأساقفة ميزتيسلاف شريبنك الذى عاش فى الولايات المتحدة أكثر من أربعين عاما ، من عمره البالغ ثلاثاً وتسعين سنة ، إلى كييف ، كى يشغل منصبه كبطريرك للكنيسة الأرثوذكسية الأوكرانية ذاتية الرئاسة . وبالرغم من مجيئه إلى الولايات المتحدة فى عام ١٩٥٠ ، إلا أنه لم يحصل على الجنسية الأمريكية ، وقد تم انتخابه بطريركا ، من مجمع للأساقفة فى كيف فى عام ١٩٩٠ ، وأعلن البطريرك شريبنيك أنه يعتزم العيش فى كيف ستة شهور من كل عام ، وستة الشهور الأخرى يقضيها فى مقره فى ساوث باوند بروك فى ولاية نيوجيرسى .

٩١ - ذاتية الرئاسة تعنى حرفيا « المستقله » .

٩٢ - مقابلة مع إيفان هريشكو ، رئيس لجنة الحرية الدينية فى روك الفصل الخاص بـ« لفيف » ، ١٣ ديسمبر ١٩٩٠ ، وديفيد ليتل بمعهد الولايات المتحدة للسلام . وكما جاء فى كتاب ليتل « أوكرانيا » صفحة ٧٤ .

٩٣ - دينيس هاميلتون « حمى الإستقلال » ، مجلة لوس أنجيلوس تايمز ١ ديسمبر ١٩٩١ ، صفحة ٥٤ .



وكانت حقيقة أن رؤساء كلتا الكنيستين ، سواء الموحدة أو ذاتية الرئاسة ، الأوكرانيتين ، قد عاشا فى الولايات المتحدة ، تعتبر رمزا على الروح القومية للحركات الدينية . وقارن أحد القساوسة المؤيدين للكنيسة الذاتية الرئاسية ، زعماء كنيسته « بالآباء المؤسسين لأمريكا » . وقال « إن زعماء الكنيسة الذاتية الرئاسة مثل هؤلاء المؤسسين » خاضوا الطريق الشاق الذى يؤدى إلى تقرير المصير ، الذى ينبغى قبوله وتحقيقه إن عاجلا أو آجلا »(٩٤) . ومضى قائلا : أن أعضاء كنيسته لا يرغبون إلا فى الحصول على حقوقهم المقدسة الثابتة ، والكرامة والحرية وتحقيق السعادة » .(٩٥)

ومما يثير بعض السخرية ، أن الكنيسة الأرثوذكسية الروسية ، التى عانت كثيرا أثناء حكم ستالين وخروشوف ، أصبحت تعتبر مثيرة للإضطهاد فى أوكرانيا . ولكن كما شرح لى وزير الشئون الدينية فى أوكرانيا فإن زعماء الكنيستين الأوكرانيتين المستقلتين الجديدتين ، من الشبان الذين لا يتذكرون سوى التاريخ المعاصر للمحاولات الرامية لإضفاء الطابع الروسى على الثقافة الأوكرانية من خلال فرض العقيدة الأرثوذكسية الروسية .(٩٦) ويرى أفراد هذا الجيل الجديد ، أن الكنيسة الموحدة والكنيسة ذاتية الرئاسة الأرثوذكسيتين الأوكرانيتين ، أن تلك الكنائس رائدة البعث الثقافى القومى ، الذى يهدف إلى تأسيس أوكرانيا المستقلة . وربما تتصارع الكنائس الأوكرانية ضد بعضها ، إلا أنها موحدة فى سعيها من أجل القومية الأوكرانية ، بعيدا عن أية روابط ثقافية مع الإتحاد السوفيتى القديم بأيديولوجيته العلمانية الإشتراكية ، وحكمه الإستعمارى الروسى .

العلاقة المتناقضة بين الدين والاشتراكية

تثير تلك الحركات الدينية المتمردة داخل الدول الإشتراكية ، مسألة الوقت المناسب للحركات الدينية ، كى تتعايش مع الإشتراكية ، أو متى تختلف معها . وتتعلق إحدى الإجابات بالقومية ، فحينما توصف الإشتراكية بأنها تتجاوز القوميات ، فهى تواجه الرفض أحيانا ، من قبل أنصار الثقافات المحلية المعينة . وحيث أن الثقافات المحلية كانت محددة فى العادة ، بالدين ، فإن الاشتراكية الدولية ـ مثل القومية العلمانية الدولية فى الغرب ـ كانت تعتبر عدوا للدين . وتوصف الإمبراطوريات الإشتراكية الكبرى ، الإتحاد السوفيتى وجمهورية الصين الشعبية ، بأنها تضم الغزاة المستعمرين ، وذلك من وجهة نظر الزعماء المحليين فى المناطق التى تدخل ضمن حدودهما ، وحينما يؤكد هؤلاء الزعماء تميز هوياتهم الدينية الإقليمية ، فإنهم يؤكدون حقيقة سياسة قوية : فهم يعبرون عن إستقلالية ثقافية يمكنها أن تكون قاعدة لأمة منفصلة .

---

٩٤ - الأب فرانك إستوكين « موجز التصريحات » (المقدمة من مجموعة العمل الخاصة بالدين والقومية ، معهد الولايات المتحدة للسلام ، واشنطون العاصمة ، ٢١ يونيو ١٩٩٠) صفحة ٣ .

٩٥ - نفس المرجع ، أضاف بان الجلاسنوست والبروسترويكا ، فتحا الأبواب أمام هذا الإحتمال .

٩٦ - مقابلة مع كوليسنك .

وفى الصين ، مثلما فى الإتحاد السوفيتى كان للحركات الرامية للإستقلالية الإقليمية ، فى كثير من الأحيان ، بعد دينى . وعلى الحدود بين الصين وكازاخستان ، إشتركت شعوب قرقيز ، واويجور فى كاشجار بأقليم زينج يانج ، والتى تظاهرت ضد السلطات الصينية فى عام ١٩٩٠ ، فى صراع من اجل ما كانوا يأملون فى أن تصبح جمهورية إسلامية مستقلة ، فى تركستان الشرقية . وتحولت أيضا التوترات السائدة بين البوذيين التبتيين ، وبين الصينيين ، إلى صراع إتسم بالعنف . وحاولت الحكومة الصينية فى أواخر حقبة الثمانينيات ، قمع عدة إنتفاضات مؤيدة للدالاى لاما ، والحكم البوذى التبيتى . وحدثت أكثر المواجهات دموية ، فى مارس عام ١٩٨٩ ، مما أسفر عن مقتل ٧٥ فردا ، ومئات المصابين . وتدفق آلاف من سكان لهاسا فى التبت ، إلى الشوارع طوال ثلاثة أيام ، وحتى معبد جوخانج الرئيسى ، بقيادة الرهبان والراهبات البوذيين ، فى مظاهرات صاخبة . وتحولت المظاهرات إلى أعمال عنف ، ضد المؤسسات الصينية . وأرسلت حكومة بكين ، حوالى ألفى جندى لقمع الإضطرابات . وبمبادرة طيبة من الدالاى لاما ، أعلن من منفاه فى الهند ، أنه يشجب أعمال العنف ، وأكد للحكومة الصينية أنه ليست له طموحات ، بصدد الإستيلاء على السلطة فى لهاسا . إلا أنه طرح مبادرة سلمية قائمة على خمسة مبادىء ، لإستعادة المفاوضات ، وتتضمن فكرة الوضع السياسى شبه الإستقلالى للتبت .(٩٧)

ولعب الدين أيضا دورا فى الهوية القومية ، فى دولتين إشتراكيتين أخريين فى آسيا ، هما فيتنام ، وكوريا الشمالية . ففى فيتنام كان الزعماء البوذيون والكاثوليك على السواء ، نشطين سياسيا خلال الستينيات وكانوا يعتبرون زعماء جادين فى مقاومة الحكومة الإشتراكية ، منذ ذلك الحين . وبعد الهجرة الجماعية الفيتنامية فى الثمانينيات ، إزدادت أهمية المؤسسات الدينية لأنها تتيح الإرتباط بين الفيتناميين داخل البلاد ، والآخرين الذين يعيشون فى المنفى فى كافة ارجاء العالم . وفى كوريا الشمالية ، حيث تتم السيطرة الكاملة على البوذية والمسيحية ، إتخذت ايديولوجية الزعيم كيم إيل سونج ، سمات دينية . ويحتوى مذهب كيم إيل سونج المتعلق بالإعتماد على النفس ، على مفاهيم الماركسية والكونفوشية ، والشامانية الكورية . وأخبرنى الكوريون الشماليون بكبرياء ، أنها تسمو عن الماركسية العقائدية (الأرثوذكسية)(٩٨) . وبالإضافة إلى أنها كورية السمات ، فهى تسمح لكوريا الشمالية بالإستقلالية الثقافية ، والفكرية ، عن حلفائها الصينيين والسوفييت الأقوياء .

وتختلف الرؤية فى المناطق غير الإشتراكية من العالم ، حيث تعتبر الرأسمالية وليست الإشتراكية ، هى الأيديولوجية الرئيسية التى تسمو على القوميات . وحينما تكون الحكومة العلمانية فى دولة ما مرتبطة بالكيان الدولى من خلال روابطها الإقتصادية والسياسية ، فينظر إليها بوصفها

---

٩٧ - أنظر كتاب مارك بورجينسماير « التبت » . وفى كتاب ستوارت موسى « الدين فى السياسات : دليل عالمى » ، (لندن ، لونجمان ، ١٩٨٩) .

٩٨ - جاءت هذه الملاحظات بصدد الطبيعة الدينية لفكر « الجوك » من مناقشاتى مع المسئولين الكوريين أثناء زيارتى لبيونج يانج فى اغسطس ١٩٨٩ .

استعمارية ، وكانت الحركة ضدها فى كثير من الأحيان إشتراكية ودينية . وهكذا كان الوضع فى سريلانكا ، حيث الرهبان البوذيون الذين يحتقرون القومية العلمانية التى تدعو إليها الحكومة فى كولومبو ، يدعون إلى الإشتراكية البوذية ، ويتحالفون مع الماركسيين أعضاء جبهة التحرير الشعبية (جاناتا فيموكتى بيراموها JVP[٩٩] . وإعتبر الرهبان الماركسيون أن المنتمين للمجتمعات الريفية ، والقطاعات الأكثر فقراً داخل المدن ، أكثر قرباً لأغلبية المجتمع السنهالى ، عن الصفوة العلمانية الحضرية .

كذلك كان الوضع فى مناطق أمريكا اللاتينية ، تشمل السلفادور وجواتيمالا وخاصة نيكاراجوا ، حيث أدى النفوذ السياسى ، والهيمنة الإقتصادية الأمريكية ، إلى ارتباط حكومة سوموزا الوثيق بالولايات المتحدة ، بحيث كانت الحركة ضدها إلى حد كبير ، محاولة لتحرير البلاد من الهيمنة الأجنبية . وكانت معركة معادية للإستعمار ، ولها عوامل ثقافية وسياسية . ولفترة ما ، صهرت معا الدين الشعبى والثورة الإجتماعية . وقال أرنستو كاردينال ، القسيس الذى كان عضوا فى حكومة دانيل أورتيجا الثورية « أن الثورة ومملكة الرب ، هما نفس الشىء »[١٠٠] . وردد هذا الرأى ذاته ، العديد من المسيحيين المؤمنين ، الذين شاركوا فى عهد نيكاراجوا الثورية ، التى إستمرت منذ الإطاحة بديكتاتورية سوموزا فى عام ١٩٧٩ ، حتى إنتخاب فيوليتا شامورو فى عام ١٩٩٠ .

وبالرغم من أن أورتيجا وحزب ساندنيستا ، كانوا يوصفون فى الصحافة الأمريكية بالماركسية ، ويدينهم كبير أساقفة نيكاراجوا ميجيل أوباندو إيبرافو ، بمعاداة الدين ، كانت الثورة تعد بدرجة ملحوظة ، حركة دينية فلم تهتد بنزعة دينية فقط ، ولكن أيضا بسلوك مسيحى محدد ، بالإضافة إلى إكتسابها تأييد قطاع كبير من رجال الدين المهتمين بالعمل الإجتماعى ، والمسيحيين الآخرين المخلصين ، الذين إعتبروا فى كثير من الأحيان ، أن مشاركتهم فى الثورة عمل دينى[١٠١] . وأخبرنى أحد القساوسة فى ماناجوا ، أنه كان متأثرا تماما بدعوة الثورة للخدمة الإجتماعية ، حتى أنه حول مبنى كنيسته المتواضعة إلى مستودع للمواد الغذائية ، وأقام القداس فى الشوارع[١٠٢] . وصرحت إحدى زعيمات حركة ساندنيستا بأنها إنضمت للثورة ، بسبب عقيدتها

---

٩٩ - تامبياه « خيانة البوذية » صفحات ١١٧ - ١١٨ .

١٠٠ - كما جاء فى مقال كريس هيدجز « إصلاحات الفاتيكان الثانية ، ادت إلى إزدياد الفكر التحررى » دالاس مورنينج نيوز ، ٢ مارس ١٩٨٦ صفحة ٢٩ .

١٠١ - من أجل مناقشة أهمية الدين فى سياق الثورة والثورة المضادة فى نيكاراجوا ، أنظر كتاب لويس سيرا « الأيديولوجية ، والدين والصراع الطبقى فى الثورة النكاراجوية : ثورة تحت الحصار » (لندن ، زيدبوكس ، ١٩٨٥) صفحات ١٥١ - ٢٠١ . وكتاب روجر ن . لانكاستر « شكرا للرب والثورة : الدين الشعبى والوعى الطبقى فى نيكاراجوا الجديدة » ، (نيويورك ، مطبعة جامعة كولومبيا ، ١٩٨٨) . وكتاب مايكل دودسون ، ولورانوزى أوشوجنيزى « ثورة نيكاراجوا الأخرى : العقيدة الدينية الصراع السياسى » (شابيل هيل ، مطبعة جامعة نورث كارولينا ، ١٩٩٠) . وأشكر دورين ماكماهون لإعدادها دراسة تاريخية بصدد الموقف فى نيكاراجوا ، وأسبابه .

١٠٢ - حضر الصلوات المقامة فى الشوارع أعداد من الأهالى أكثر ممن كانوا يحضرون الصلوات فى الكنائس . (مقابلة مع الزعماء الدينيين فى ماناجوا ، ٥ يونيو ١٩٨٨) .

المسيحية ، حيث إنها ساعدتها فى فهم الانجيل بصورة أفضل[١٠٣] . كذلك إنضم كارلوس توبرمان وزير التعليم فى حكومة أورتيجا ، إلى الثورة نتيجة « لقرار مسيحى »[١٠٤] .

وأحد الأسباب التى جعلت الثورة تتسم بمثل تلك النزعة الدينية - وبالتحديد نزعة كاثوليكية فى هذا الصدد - إرتباط الهوية القومية فى نيكاراجوا إلى حد ما بالكنيسة . وتشبه الزيارة إلى الكاتدرائية الكبرى فى جرانادا وليون ، وزيارة أحد المتاحف القومية . وتحمل حوائط الكنائس رموز اللحظات الكبرى والعنيفة فى تاريخ نيكاراجوا . وتجسد القومية النيكاراجوية ، مفاهيم كل من الزعامة الكنائسية المحافظة ، والثوار[١٠٥] . ولذلك ، ينبغى أن ترتبط الثورة النيكاراجوية القومية الأصيلة ، التى توصف بأنها ثورة قام بها الشعب من أجل الشعب ، بالكنيسة بصورة ما . وهكذا ، كانت الثورة الإشتراكية فى نيكارجوا ، ثورة دينية أيضا .

ومع أن الدين تحالف مع الإشتراكية فى أمريكا الوسطى واللاتينية ، وعارض الإشتراكية فى أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى ، إلا أن الدين وحد صفوفه مع القومية فى كافة تلك المناطق ، مثلما حدث فى مناطق العالم الأخرى . ومما يثير الدهشة ، كيف أن السياسيين الدينيين جميعهم - سواء كانوا مسيحيين فى أوروبا الشرقية ، والإتحاد السوفيتى السابق ، وأمريكا اللاتينية ، أو مسلمين ويهودا فى الشرق الأوسط ، وآسيا الوسطى أو من السيخ والهندوس والبوذيين فى جنوب ، وجنوب شرقى آسيا - يرفضون جميعا الأيديولوجيات السياسية العلمانية غريبة السمات ، وهذا إلى حد ما ، لأنهم يرفضون مفاهيمها الشمولية . حيث أن الأيديولوجية متعددة القوميات - مثل الإشتراكية العالمية أو القومية العلمانية - تفكر بأهمية السمات المميزة لتلك الثقافات . ولمواجهة الغربة والإنحلال المزعوم مصاحبتهما للعلمانية الدولية ، يطرح أنصار الدين علاجاً فعالا : رموزا الكبرياء الوطنى المتعلقة بشعب معين ، فى مناطق معينة . وحتى التقاليد الدينية الكبرى ، مثل المسيحية والإسلام ، التى كانت تبدو متعددة القوميات بطبيعتها ، قد أصبحت محددة بإنتماءات معينة فى مناطق معينة . إذ أن الكنيسة الأوكرانية ، والإسلام الجزائرى ، هما اللذان يحتضنان الأوكرانيين ، والجزائريين على التوالى . ولهذا السبب فإن الإشتراكية حليفة للدين حينما تضم قواها للقوى الدينية ، ضد العدو متعدد القوميات ، وعدو للدين حينما تكون الإشتراكية هى الخصم .

أنماط الثورة الدينية

ركزت فى هذا الفصل والفصلين السابقين ، على المواجهات التى إشتركت فيها الحركات الدينية الثورية ، فى الدول الإشتراكية السابقة ، وماكانت تسمى دول العالم الثالث . وهى تتيح أكثر

---

١٠٣ - توفيلو كابيستيربرو « ثوار من أجل الإنجيل : شهادة خمسة عشر مسيحيا فى حكومة نيكاراجوا » ترجمة فيليب بيريمان ، (مارى نول نيويورك ، اوربيس بوكس ١٩٨٦ صفحة ٣٧ .

١٠٤ - نفس المرجع .

١٠٥ - اشكر البروفيسور شارلز هيل لإشارته إلى الجناح اليمينى القومى وكذلك الجناح اليسارى القومى ، فى الكاثوليكية الرومانية النيكاراجوية .

نماذج القومية الدينية وضوحا فى العصر الحالى . بيد أننى لا أعنى بالتركيز على تلك الحالات ان
أترك إنطباعا بأن الدول الصناعية فى أوروبا وآسيا ، وأمريكا محصنة ضد المشاعر القومية الدينية .
فعلى سبيل المثال ، تمتزج الوطنية الأمريكية فى الولايات المتحدة ، فى كثير من الأحيان ،
بقصص الانجيل ، وبالتراث المسيحى البروتستانتى ، مما يخلق « دينا مدنياً » ، يعد قوميا بطريقة
الخاصة ، مثلما هى حال « الاخوان المسلمين » فى مصر ، أو منظمة راشتريا سواريام سيفاك سانج
فى الهند . وكشفت أنشطة الجماعات الإنجيلية ، والأصولية البروتستانتيه فى السياسات الأمريكية
خلال الثمانينيات عن القوة السياسية التى تكمن تحت سيطرتها[١٠٦] . ومن وقت لآخر ، طوال
التاريخ الأمريكى إستخدمت الحركات الإنفصالية ، بمساندة الشعوب الوطنية ، رموزا من تراثها
الدينى ، من أجل تحديد الهويات الوطنية الخاصة بها[١٠٧] .

ويمكن ملاحظة تلك الأنماط من القومية الدينية ، فى الدول الصناعية الأخرى . ففى جنوب
أفريقيا ، تعد القومية المسيحية الغاية الصريحة للحزب القومى الدستورى[١٠٨] . وفى المملكة
المتحدة ، تتسم الحركة الإنفصالية للجيش الجمهورى الايرلندى فى أيرلندا الشمالية ، بالرغم من
أنها غير دينية النزعة ، أو الأيديولوجية ، بالهوية الدينية - الكاثوليك يقاتلون ضد البروتستانت -
ويمكن إعتبارها أحد الصراعات الأخيرة المعادية للإستعمار ، ضد القليل الذى تبقى من
الإمبراطورية البريطانية الشاسعة السابقة . ويرى بعض الدارسين النزاع الدائر بين الجيش
الجمهورى الايرلندى ، والمسلحين البروتستانت ، والحكومة البريطانية ، نزاعا دينيا بصورة
ما[١٠٩] .

وبالرغم من أن إنتشار الاشتراكية القومية فى ألمانيا فى هذا القرن ، لم يكن دينيا بصورة
سافرة ، إلا أنه كان يحتوى عل بعض المفاهيم المسيحية . وإعتمد هاينزيش هيلمر ومؤسسو
الايديولوجية النازية الآخرون . على مزيج من القصص والمفاهيم الدينية ، تشمل قصص فرسان
المعبد أثناء الحروب الصليبية ، وعبادة الطبيعة من الحركة الشعبية فى ألمانيا أثناء حقبة العشرينيات
وفكرة تفوق الجنس الآرى ، مع مزيج من القصص الأسطورية المرتبطة بالمفاهيم الكاثوليكية

---

١٠٦ - أنظر على سبيل المثال ، ستيفان بروس « الأغلبية الأخلاقية : سياسات الأصولية فى المجتمع العلمانى » . وفى كتاب ليونيل كابلان « دراسات فى الأصولية الدينية » (البانى ، مطبعة جامعة ولاية نيويورك ، ١٩٨٧) ، وكتاب كابس « اليمين الدينى الجديد » .

١٠٧ - أنظر على سبيل المثال ، ويستون لابار «رقصة الشبح : أصول الدين » . (نيويورك ، ديل ، ١٩٧٠) .

١٠٨ - أنظر ديفيد شيديستر « طلقات فى الشارع : العنف والدين فى جنوب أفريقيا (بوسطون مطبعة بيكون ، ١٩٩١) .

١٠٩ - جون هيكى « الدين ومسالة أيرلندا الشمالية » . (توتاوا ، نيوجرسى : بازنر ، ونوبل ، ١٩٨٤) صفحات ٥٧ - ٨٨ . ومقالة و . دينيس ود . كوك « البعد الدينى فى مسالة أيرلندا الشمالية » ، ليكسينجتون ثيولوجيكال كوارترلى ١٦ ، العدد ٣ (يوليو ١٩٨١) صفحات ٨٥ - ٩٣ .

الألمانية . ولذلك بقدر ما تعد الحركة النازية حركة دينية ، يستطيع المرء إعتبار الحرب العالمية
الثانية ، حربا دينية (أو من وجهة نظر الحلفاء ، ضد الدين)[١١٠] .
كذلك إشتركت اليابان ، حليفة ألمانيا ، فى الحرب بدافع دينى . وضمن الجوانب المجهولة
فى الحرب ، إهتمامات اليابان الدينية المتعلقة بشرف الإمبراطور ، الذى كان يعتبر زعيما سياسيا
وروحيا على السواء كذلك ، يمكن ملاحظة البعد الدينى فى اليابان المعاصرة ، فى إحياء فكرة
تقديس الإمبراطور . وتضم عدة حركات دينية جديدة فى اليابان ، مفاهيم قومية متشددة ، ومن تلك
الحركات معهد بحوث السعادة الإنسانية ، الذى يتزعمه ريوهو أوكاوا الذى يزعم أنه باع ٣٠ مليون
نسخة من كتبه المعادية لأمريكا ، وتمدح اليابان ، وتتعلق بالنبوة والتصرف الفكرى . ويذكر أوكاوا
النبى موسى ، حينما يؤكد أن اليابانيين هم شعب الله المختار الجديد[١١١] .

ومفاهيم القومية الدينية تلك ، فى المجتمعات الصناعية ، مثل المفاهيم السائدة فى مناطق
جنوب ، وجنوب شرقى آسيا ، والشرق الأوسط ، التى ذكرتها فيما سبق ، تتبع عدة أساليب عامة .
وفى بداية الجزء الثانى من كتابى هذا ، شرحت تلك المفاهيم بوصفها سمات محددة لحركات
الثورة الدينية . بيد أننى وجدت فى كل تلك السمات ، تنوعات ملحوظة .

رفض القومية العلمانية

يعد جميع القوميين الدينيين الذين قمت بدراستهم ، واضحين بصدد ما يعارضونه - فى
الحقيقة أكثر من وضوحهم إزاء ما يدعون له - فقد إستطاعوا توحيد معارضى الأنظمة ، من خلال
انتقاد الحكومة ، مع أنهم فى كثير من الأحيان ، لم يطرحوا الأفكار الخاصة بالبديل الذى يحل
محلها . وبالرغم من أن البعض ، مثل المسلحين السيخ ، والأصوليين الإسلاميين فى فلسطين ،
يعارضون منافسيهم الدينيين بشدة ، مثلما يعارضون الدولة العلمانية ، إلا أن الأخيرة تعد الهدف
الأسهل . ويعتمد مدى كفاءة توحيد أنصارهم ضد هذا العدو العلمانى ، على درجة إهتمام الشعب
بعلمانية النظام السائد . ومن الإنصاف القول بأنه كلما إمتدت فترة القومية العلمانية ، إزدادت حدة
وزادت قوة توحيد الخصوم القوميين الدينيين . وقد سادت تلك العلاقة فى إيران فى عهد الشاه وقبل
الثورة ، وفى الهند خلال حكم نهرو ، وفى مصر فى عهد عبد الناصر ، قبل إنتشار الأشكال
الملحوظة للقومية الدينية فى تلك البلاد ، وفى الدول التابعة للإتحاد السوفييتى السابق .

---

١١٠ - أنظر جارى ليس « أصول الإشتراكية القومية : بعض ثمار الدين والقومية » . وفى كتاب بيتر ميركل ، ونينيان سمارت ، « الدين والسياسات فى العالم المعاصر »(نيويورك ، مطبعة جامعة نيويورك ١٩٨٣) .

١١١ - فى كتابة « نوسترادا موس : تنبؤات مخيفة » ، قال أوكاوا أن اليابان سوف تكون الأمة الوحيدة التى تنجو من معركة هائلة تقضى على الولايات المتحدة والإتحاد السوفييتى السابق . وسوف تسود السخرية من الحضارة الأمريكية ، التى كما يزعم ، « لم تثمر سوى الأسلحة ، والسيارات والكوكاكولا ، والهامبورجز وتتضمن كتاباته عبارات عن المسيح ، والنبى موسى وكونفشيوس ، واسحق نيوتون ، والبرت اينشتين ومقال مارى ياما جوشى « المسيح الذى نصب نفسه ، ينهض من رخاء ما بعد الحرب » . جابان تايمز ، (طوكيو) ، ٢٩ اكتوبر ١٩٩١ .

وكانت الإستثناءات الرئيسية لتلك القاعدة ، دول أمريكا الشمالية وأوروبا ، والدول الأخرى أوروبية النزعة - النماذج الأصيلة للقومية العلمانية - التى فشلت فى خلق حركات متماسكة وصادقة تتسم بالقومية الدينية ، ردا على القومية العلمانية - وقد شرحت هذا الإستثناء ، إلى درجة ما ، من خلال التفسيرات التى طرحتها من قبل فى هذا الكتاب ، فيما يتعلق بالشخصية المسيحية للقومية العلمانية الغربية ، ولكن حتى إذا لم يقبل المرء هذه التفسيرات ، فمن الواضح أن المسيحية (إلى جانب معظم الطوائف الدينية فى أمريكا وأوروبا) ، هى التى أتاحت الدولة الأمة الغربية الطابع ، وحتى أكثر المسيحيين ورعا فى أمريكا - بل هؤلاء الذين يحتقرون كل ما يمت بصلة للثقافة العلمانية - لن يهتموا برفض المفاهيم الإنسانية ، للقومية العلمانية . ونفس الشىء ينطبق على الأشخاص المتدينين فى الدول الصناعية الأخرى فى أوروبا . ولهذا السبب ، فإن خطر القومية الدينية بها ، يعد ضئيلا .

الوضع المعادى للغرب وللاستعمار

يمكن وصف بعض الحركات دون غيرها ، من الحركات التى ذكرتها فيما سبق ، بأنها معادية للإستعمار بصورة مباشرة . وتعد الحركة فى أيرلندا الشمالية معادية للإستعمار . ويمكن أن يعتبر هؤلاء الذين ينظرون إلى الإمبراطورية السوفييتية ، كمثال معاصر للإمبريالية ، تلك الحركات السائدة فى الدول السوفييتية السابقة وفى دول أوروباالشرقية ، يمكنهم إعتبارها حركات معادية للإستعمار . وفى حالات أخرى ، كانت الحركات بمثابة ردود فعل ، لما كانوا يعتبرونه من الآثار الثقافية والأيديولجية ، لعصر إستعمارى سابق : على سبيل المثال ، الوجود البريطانى فى الهند ، وسريلانكا ، ومصر . وفى حالات أخرى ، كان الإستعمار مجازيا ، النفوذ الأمريكى فى نيكاراجوا ، وإسرائيل وإيران ، كان حقيقيا بدرجة كافية ، ولكن التورط كان من خلال المعونة العسكرية ، والروابط الإقتصادية ، والهيمنة الثقافية ، والأمثلة الأيديولوجية ، وليس من خلال السيطرة السياسية الرسمية .

موقف العداوة والعنف

حيث أن القوميين الدينيين كانوا متشددين وإنتقاداتهم تتسم بالأصولية ، فإنهم فى كثير من الأحيان لم يكونوا مقبولين فى المجالس والمحافل فى الدول العلمانية . ويتعلق مدى عداوتهم بصورة مباشرة ، بقدرة تلك الدول على قبول وجهات النظر المعارضة : كلما إزدادت دكتاتورية النظام ، إزداد عنف رد الفعل . وأدت صرامة الشاه فى إيران ، وساموزا فى نيكاراجوا ، وقوات الإحتلال الإسرائيلية فى فلسطين ، إلى ردود فعل عنيفة واسعة النطاق . وفى إسرائيل ذاتها ، ومعظم مناطق الهند ، وبدرجة كبيرة فى مصر ، أتاحت العملية الإنتخابية التعبير بقوة عن وجهات النظر المتنوعة - وتشمل وجهات نظر الأحزاب السياسية التى تدعو إلى القومية الدينية - وتم تفادى أعمال العنف واسعة النطاق ، والحرب الأهلية ، بالرغم من إستمرار تعرض الزعماء العلمانيين للهجمات الإرهابية .

ويمكن أن تبدو الأوضاع فى سريلانكا ، والبنجاب إستثناءات لتلك القاعدة حيث أنه فى كلتا الحالتين ، إندلعت أعمال العنف الشاملة ، بالرغم من التقاليد الراسخة ، للإجراءات الإنتخابية التعددية وعلى أية حال ، كان المتطرفون الدينيون فى هاتين المنطقتين ، ينظرون إلى النظام الإنتخابى ، بوصفه غير فعال أو غيرموات لهم . ولهذا السبب ، تحولوا ضد الإجراءات الإنتخابية والأحزاب السياسية ، بنفس الوحشية التى يقاتلون بها الحكام العلمانيين فى السلطة . وسوف أناقش مسالة لجوء الحركات الدينية لأعمال العنف ، فى الفصل التالى .

البلاغة ، والأيديولوجية ، والزعامة الدينية

من الخطأ إلى حد ما ، وصف جميع تلك الحركات بأنها دينية ، حيث أنها فى عدة حالات قليلة فقط ، ترتبط بالتنظيمات الدينية والزعامات السائدة . وإنضمت الزعامات الدينية الرسمية فى عدة دول قليلة ، مثل إيران ، والجزائر ، وأفغانستان ، وطاجيكستان إلى الثورة . وبالرغم من إشتراك بعض رجال الدين ، فى مصر وسريلانكا ، وإسرائيل والهند ، جاءت زعامات الحركات القومية الدينية ، بدرجة ملحوظة ، من صفوف عامة الشعب . وبالرغم من أن العديد من الزعماء ، مثل الزعيم القومى الهندوسى ادفانى ، ليسوا من المؤمنين المتدينين الصادقين ، إلا أنهم على أية حال ، كانوا مخلصين بشدة ، لإلتزاماتهم الدينية .

ويعتمد الحركيون فى كثير من الحالات على علوم الدين ، من أجل تزكية مفاهيمهم السياسية . ويستشهد القوميون الدينيون فى مصر ، وفلسطين بالكتب الدينية للمودودى ، وسيد قطب . وفى إسرائيل ، يهتم الراديكاليون اليهود بالآراء الدينية ، التى يسوقها كوك . وفى أمريكا اللاتينية ، يتابع الحركيون ، كتابات رجال الدين الليبراليين ، وفى الهند ، يؤيد حزب بهاراتيا جاناتا ، مواقف ف . د . سافاركار ، وم . س . جولواكار . ويعد إثنان من الزعماء القوميين الدينيين - الخومينى فى إيران ، ويندرا نوال فى البنجاب ، من علماء الدين ، وإستمرت خطبهم وكتاباتهم متداولة فى أوساط الحركيين الذين يبحثون عن صلة بين الإستراتيجية السياسية ، والتفسيرات الشرعية المتعلقة بطبيعة العالم . وبالرغم من أن الشريعة من المجالات التى تلاقى القليل من الإهتمام ، فى الجامعات الغربية ، إلا أنها مازالت من أهم العلوم فى تلك المناطق من العالم ، حيث يفترض إن النظام الإلهى هو أساس الحقيقة ، وتشمل الحقائق المعيشية اليومية فى المجتمع ، والسياسات .

البديل الدينى للدولة القومية العلمانية

بالرغم من أن معظم الحركات القومية الدينية تتفادى الحكم الدينى ، إلا أنها تسعى لإقامة نظام اقتصادى وسياسى جديد ، ناجم عن ثورة دينية . ولكن أى نوع من الأنظمة ؟ يرى الحركيون السنهاليون فى سريلانكا أن يكون نظاما إشتراكيا ، ربما مثل نظام حكم الساندينستا فى نيكاراجوا . وبالنسبة للحركيين المسلمين فى مصر ، وفلسطين ، وآسيا الوسطى وأماكن أخرى ، يعد المثال أقل



وضوحا ، ولكنه يبدو متضمنا عناصر اشتراكية ، وديمقراطية شعبية ، ورأسمالية محدودة المدى . ويقول بعض اليهود الثوريين ، إنهم غير معتادين على الديمقراطية غربية الطراز ، ولكن جميع الحركيين الدينيين الآخرين تقريبا ، يعتبرون الديمقراطية ضرورية من أجل الدولة الحديثة . ويبدو دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران ، والبرنامج السياسى لحزب بهاراتيا جاناتا الدينى فى الهند ، مماثلين بصورة ملحوظة ، للمفاهيم السياسية التى أصبحت سائدة فى الغرب . وهذا التشابه ، يبدو مشيراً إلى أن الثورة الدينية ، والقيم الديمقراطية يمكنهما الانسجام معا . والواقع أن نمط التغيير السياسى الذى انتجه معظم الثوريين الدينيين يتلاءم تماما والخطوط العريضة التى يطرحها ذوو النزعة الديمقراطية ، مثل صامويل هانتينجتون العالم السياسى الأمريكى ، كوصفه ديمقراطية للإطاحة بالأنظمة السلطوية[112] والإهتمام الرئيسى الذى يتملك معظم القوميين العلمانيين بصدد الدولة القومية ، يكمن فى أن حقوق الأفراد والأقليات لن تتم حمايتها ، بل أيضا فى هذا المجال يحتمل وجود نطاق أوسع من التفاوت ، أكثر مما يلمسه المرء . وسوف تتم مناقشة نوع النظام السياسى المناسب والممكن فى الدولة القومية الدينية ، فى الفصول التالية من هذا الكتاب . بيد أنه ينبغى أولا أن أتحول للموضوع الذى ربما يعد أكثر إلحاحا ، وهو موضوع العنف ، وسبب وجوده كجزء متكامل فى الثورات الدينية .

112 - صامويل ب . هانتينجتون ، كيف تسود الديمقراطية فى الدول » ، بوليتيكال ساينس كوارترلى فصلية العلوم السياسية ، 106 العدد 4 (شتاء 1991 - 1992) صفحات 605 - 620 . يتناسب أول مقترحات هانتينجتون مع المفهوم الذى يعتنقه الثوريون الدينيون : « تركيز الإهتمام على عدم شرعية ، أو الشرعية المزعومة للنظام السلطوى » ، صفحات 607 - 608 .

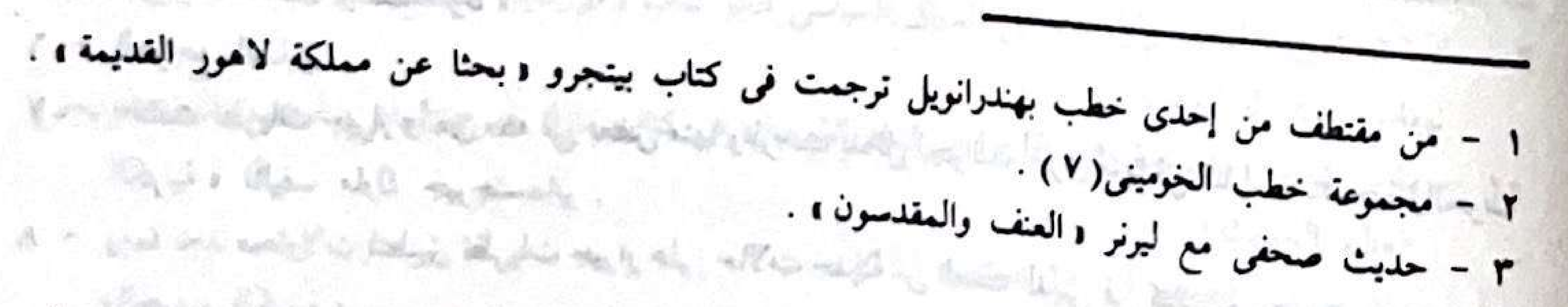
الفصل السادس

لماذا تتسم المواجهات الدينية بالعنف

ثمة ظاهرة مزعجة ترافق الحركات الجديدة للقومية الدينية تتمثل فى السهولة التى يلجأ بها بعض قادتها إلى إستخدام العنف . فقد أثنى زعيم السيخ بهندرانويل على جنوده الشبان لقيامهم بإختطاف طائرة ، ودعا زعماء الهند السياسيين إلى الإمتثال التام لمطالبه أو « ملاقاة حتفهم »[1] . وأعلن الزعيم الإيرانى « الخومينى » أنه لا يعرف حكما « أكثر الزاماً للمسلمين من الأمر بالتضحية بالأنفس والأموال دفاعا عن الإسلام ونصرته »[2] . وحدث أن قال لى زعيم يهودى يمينى فى إسرائيل بالمناسبة ، « أننا لا نجد مشكلة بطبيعة الحال فى استخدام القوة لتحقيق أهدافنا الدينية »[3] . ولم يصل الأمر الى سقوط عدد من الزعماء السياسيين على أيدى القتلة الدينيين فى الأعوام الأخيرة بل تعداه إلى سقوط الآلاف أيضا من مؤيدى الدول العلمانية والثورات الدينية على حد سواء .

والمعروف أن الثوريين بكافة أنواعهم يتسمون بالعنف ، ولا غرابة فى أن يكون ذلك شأن الثوريين الدينيين أيضا . ومع ذلك فإن شراسة بعض القوميين تؤذى المشاعر والأعصاب : إنهم يبدون أكثر عنفا مما يستلزم الأمر ، ويتسترون وراء الخطاب الدينى . ويكمن التساؤل فى هذا الفصل فيما إذا كانت هناك علاقة خاصة بين الدين والعنف تجعل من هذه الشراسة أمرا ممكنا وتضفى المزيد من القوة الدافعة للسلوك العنيف الذى يسلكة الثوريون الدينيون .

ولايخلو دين حتى الأديان المعروفة من تيار العنف . حيث تلطخ الدماء بعضا من أهم الرموز الدينية فى العالم . فهنالك استشهاد الحسين على هذا النحو البشع فى الإسلام الشيعى ، وصلب المسيح فى المسيحية ، وتضحية الجورو (المعلم الروحى) تيغ بهادور فى عقيدة السيخ ، والغزوات الدموية التى ورد ذكرها بالتفصيل فى التوراة ، والمعارك الرهيبة التى تمجدها ملاحم البطولة الهندوسية ، والحروب الدينية التى وصفتها الحوليات البوذية السنهالية التى كتبت باللغة البالية - وتشير هذه الأحداث جميعها إلى أنه فى كل عقيدة دينية تحتل صور العنف مكانا هاما فى واقع الأمر . ومن ثم كان لابد لأية محاولة تهدف لفهم طبيعة العنف التى تتسم بها القومية الدينية أن تبدأ بتفهم الطبيعة العنيفة التى يتسم بها الدين بوجه عام .



1 - من مقتطف من إحدى خطب بهندرانويل ترجمت فى كتاب بيتجرو « بحثا عن مملكة لاهور القديمة » .
2 - مجموعة خطب الخومينى(7) .
3 - حديث صحفى مع ليرنر « العنف والمقدسون » .

وتشير مجموعة كبيرة من الدراسات إلى حقيقة أن التواجد الظاهرى لهذه الرموز للعنف الدينى ليست متطابقة فى كل مكان فى جميع الأوقات . ويقدم مؤلفو هذه الدراسات ، ومن بينهم رينيه جيرار ووالتر بوركيرت وايلى ساجان ، أسبابا إجتماعية وسيكولوجية للتواجد الفعلى للعنف الدينى على نطاق عالمى [٤] . ويرى جيرار - ومن المرجح أن تفسيره يعد أوضح التفسيرات وأكثرها تعرضا للنقاش - أن الرموز الدينية العنيفة وما تنطوى عليه من تضحيات تثير وبالتالى تحرك دوافع عنيفة بوجه عام . ويحذو جيرار هنا حذو سيجموند فرويد ، ولكن جيرار على عكس فرويد يوضح أن السبب الأساسى للعنف يكمن فى « الرغبة فى المحاكاة » - أى الرغبة فى تقليد منافس - وليس فى النزعة الجنسية أو العدوانية . ويعتقد جيرار أن للعنف الدينى دورا إيجابيا يتمثل فى إتاحة الفرصة لأعضاء الجماعات للتنفيس عن مشاعر العداء التى يكنونها لبعض الأفراد فى مجتمعاتهم وتمكن الجماعات من تحقيق المزيد من التماسك الإجتماعى .

ويرى جيرار أن « الوظيفة الدينية » تكمن فى « تطهير العنف ، أى فى جعل العنف ينصب على التضحية بأناس لايستنفر موتهم القصاص »[٥] . أما أولئك المشتركون فى المهمة الدينية فلا يدركون تماما المغزى الاجتماعى والسيكولوجى لأعمالهم ، حيث أن جيرار يعلن أن « الدين يفسر أعماله تفسيرا مجازيا »[٦] .

ويعتبر الكثير مما يقوله جيرار عن العنف الرمزى فى الدين مقنعا . حتى لو إرتاب المرء مثلما أفعل فى رأى جيرار القائل بأن الرغبة فى المحاكاة هى القوة الدافعة التى تكمن وراء رموز العنف الدينى ، فلا يسع المرء إلا يتفق معه فى أنه فى معظم الأديان ، تحتل التضحية مكانا رئيسيا وان إضفاء الطابع الدينى على أعمال العنف يقوم بدور فى التخلص من المشاعر العدوانية مما يتيح للعالم أن يصبح مكانا أكثر أمنا يستحق أن نعيش فيه[٧] .

ولكن ماذا عن أعمال العنف الدينى الحقيقى ؟ إن فرق الموت التابعة للثوريين السنهاليين والسيخ ، والإرهابيين بين المسلمين المصريين واللبنانيين المتشددين ، والجنود الدينيين الملتزمين بقضايا مسيحية ويهودية ، جميعهم متورطون فى العنف على نحو مباشر وبلا مدلول رمزى . ولا تتفق أعمالهم للوهلة الأولى على مايبدو ، مع نظريات جيرار ، ولاتسفر عن إستبدال العنف ليحل محله الأمن كما هو منتظر أن يحدث من جراء أنماط العنف الدينى ذات الطابع الشعائرى .

ومع ذلك ، وبنظرة فاحصة أكثر دقة ، يوافق بعض من هذه الحالات الحقيقية للعنف على مايبدو ، نظريات جيرار لأنها رغم كل شىء تنطوى على العنف ثم الإقدام على إرتكابه بطريقة رمزية تقريبا[٨] . وذلك أن الأعمال فى حد ذاتها - كقيام الإرهابيين المسلمين بإختطاف الطائرات

٤ - رينيه جيرار « العنف والمقدسون » ترجمة باتريك جريجورى .
٥ - جيرار « العنف والمقدسون » .
٦ - المرجع السابق .
٧ - ناقشت نظريات جيرار وأتفق معه فى بعض منها وطرحت بدائل لجوانب أخرى منها فى كتاب « التضحية والحرب الكونية » تأليف مارك جيرجنسماير .
٨ - ربما نجد محاولات لتطبيق نظريات جيرار على حالات حديثة من العنف الدينى فى كتاب جيرجنسماير « التضحية والحرب الكونية » .

الأمريكية أو قيام جماعة من الشبان السيخ المتطرفين بقتل الحجاج الهندوس فى احد الأتوبيسات عند سفح جبال الهيمالايا - تتم بطريقة عنيفة . وتتسم هذه الأعمال بأنها غير قانونية وغير عادية ومروعة وتكشف بوضوح عن القوة المدمرة للعنف . وتعتبر كل أعمال القتل عنيفة ، غير أن هذه الأعمال أكثر عنفا من الموت فى الحرب أو من جراء عقوبة الإعدام لأنها تنطوى على أثر رمزى إلى حد ما ، إنها تستهدف عن عمد آثارة مشاعر الإستياء والغضب فى مشاهديها[٩] . وفى بعض الحالات تأخذ أعمال القتل شكل التضحية الدينية . وقد أوضح مارتين كرامر أنه عندما يقع إختيار إرهابى جماعة حزب الله اللبنانية على أحدهم للقيام بهجوم إنتحارى ضد الأمريكيين والإسرائيليين ، فإن إختيارهم يتسم بكافة خصائص الضحية الشهيد فى العقائد الدينية التقليدية[١٠] .

ومع ذلك ، فإن معظم أعمال العنف الحقيقية لاتتفق بسهولة مع نظرية جيرار . وأعتقد أن السبب فى ذلك يكمن فى أن معظم أعمال العنف الدينى لا تشبه التضحية بقدر ما تشبه الحرب . ويمكن للمرء أن يرى فى الحرب الدينية مزيجا من التضحية والإستشهاد : الضحايا من جانب العدو أما الشهداء فمن جانبه . بيد أنه وراء الابتهالات الرهيبة فكرة تتضمن التضحية والإستشهاد وماهو أكثر بكثير : وهو الفصل بين ماهو مقدس وما ينتهك حرمة المقدسات . وتمثل هذه المواجهة الكبرى بين قوى كونية - الخير المطلق والشر ، الحقيقة السماوية والبهتان - حربا ليست صراعات الحياة الدنيا سوى محاكاة لها .

عندما أرسل الأمريكيون القوات إلى صحراء العربية السعودية فى أعقاب غزو صدام حسين للكويت فى عام ١٩٩٠ ، أصدرت حركة المقاومة الإسلامية الفلسطينية حماس ، بيانا أعلنت فيه « أنها واقعة أخرى من الصراع بين الخير والشر » ومؤامرة مسيحية بغيضة ضد ديننا وحضارتنا وأرضنا »[١١] ولقد سمعت أو قرأت عن تعليقات مماثلة صادرة عن عناصر دينية نشطة من المصريين والإيرانيين والإسرائيليين والسيخ والسنهاليين والجزائريين ، ولا تخلو فى واقع الأمر خطب كل الثوريين الدينيين التى قمت بدراستها من مفردات الصراع الكونى .

أوضحت فى موضع آخر كيف أن لغة الحرب ــ النضال والموت فى سبيل قضية ــ تعتبر ملائمة ومتأصلة فى مجال الدين[١٢] . ورغم ما قد تبدو عليه من غرابة حيث كثيرا ماتقترن صور الدمار بالإلتزام بتحقيق شكل منسجم للوجود ، فثمة منطق معين فى العمل يجعل من هذا الإقتران أمرا طبيعيا . وحيث يمكن تعريف الدين ، مثلما ناقشنا فى الفصل الثانى ، بأنه لغة النظام المطلق ، فلابد له من أن يتيح لأولئك الذين يستخدمونه طريقة ما لتصور الفوضى ، ولاسيما الفوضى المطلقة للحياة والموت . ولابد للمؤمنين من الاقتناع بأن الموت والفوضى على المستوى

٩ - لمناقشة تعريف العنف والإرهاب فى السياق السياسى أنظر كتاب « الإرهاب كسلاح للترهيب السياسى » تأليف توماس بيرى ثورنتون .
١٠ - مارتن كريمر « التضحية وقتل الاخوة فى لبنان الشيعية » فى كتاب مارك جيرجنسماير « العنف والمقدسون فى العالم الحديث » .
١١ - بيان حماس الصادر فى ٢٦ سبتمبر ١٩٩٠ .
١٢ - جيرجنسماير « منطق العنف الدينى » .

المطلق يمكن احتواؤهما واستيعابهما . وعادة ما يخفف الدين كما يقول جيرار حدة الموت والفوضى عن طريق الصور الواضحة فى الأساطير والرموز والشعائر والخرافات فالصليب فى المسيحية لا يعنى لمعظم المؤمنين وسيلة إعدام بل رمزا للخلاص ، كذلك الحال بالنسبة للسيف ، الرمز الرئيسى لعقيدة السيخ ، لا يفاخر بحمله أكثر الأعضاء السيخ ورعا كسلاح للموت وإنما باعتباره رمزا للقوة الإلهية .

هكذا يمكن تضمين الصور العنيفة معنى دينيا وجعلها فى مستوى أفهام العامة . بيد أن أمرا مروعاً يمكن أن يحدث أيضا ويتمثل فى تجسيد العنف بعد استيعابه فى أعمال عنف حقيقية . عندئذ تصبح هذه الأعمال رغم حقيقتها البشعة رموزا لا غبار عليها ، ويتم تجريدها من بشاعتها من خلال إضفاء الطابع الدينى عليها . ويتم تبريرها وبالتالى إقرارها لأنها جزء من رافد دينى أكبر من الأسطورة والتاريخ : إنها عناصر العقيدة التى يتسنى للمنخرطين فيها ممارسة أحداث الحرب الكونية العنيفة والمثيرة .

خطاب الحرب الكونية

فور إندلاع حرب الخليج فى ١٦ يناير من عام ١٩٩١ ، ركزت البرامج التليفزيونية الدينية فى سائر أرجاء الولايات المتحدة على موضوع الحرب ، وأفادت منه فى عقد مقارنات بين الصراع والنضال الروحى فى الحياة اليومية . ظهر أحد رجال الدين المسيحى فى التليفزيون يرتدى زى معركة الصحراء ، وقد وقف أمام نموذج لمعسكر حربى فى العراء . وأخذ يحذر مشاهديه فى صرامة بأن « هنالك حربا دائرة » ، وأوضح قائلا : « لقد غزا الشيطان عقولنا وأفئدتنا بمعتقدات شريرة وخوف من المجهول »(١٣) . مشيرا إلى أنه لا يمكن تحرير النفس إلا عن طريق هجوم روحى على غرار عاصفة الصحراء الذى شنته قوات التحالف .

ولا يعتبر هذا المبشر التليفزيونى خارجا عن القياس بين وعاظ معظم العقائد الدينية . ويبدو خطاب الحرب واضحا فى الدين الحديث كما هى الحال بالنسبة للغة التضحية ، ويغلب على كافة الأحاديث الدينية فى واقع الأمر ، التعبيرات المجازية عن الإقدام الحربى . مثال ذلك فكرة جماعة الخلاص فى الديانة المسيحية وفكرة جماعة الخلسا (جماعة المؤمنين) فى عقيدة السيخ ، وتستخدمان فى وصف جماعة دينية منظمة . كذلك فإن صور الحرب الروحية يكثر إستخدامها إلى حد بعيد . ويعتبر مفهوم الجهاد عند المسلمين أبرز الأمثلة على ذلك ، ويحرص الوعاظ البروتستانت أينما كانوا على تشجيع رعاياهم على شن حرب على قوى الشر . وقد يعقب مواعظهم الدينية تراتيل تدعوهم ليكونوا « جنودا مسيحيين » يبلون « بلاءً حسناً » ويناضلون « فى بسالة واقدام » . (١٤)

١٣ - البرنامج التليفزيونى للقس وين أندرسون « صرخة المعركة » القناة ١٤ .

١٤ - للحصول على مزيد من التحليل « إلى الامام أيها الجنود المسيحيون » انظر كتاب ساندرا سايزر « ترانيم الانجيل والدين الاجتماعى » .

فى رسالة الدكتوراه فى اللاهوت المقدمة إلى جامعة هارفارد ، قامت الباحثة هاريت كرابترى بدراسة الصور فى « أنظمة اللاهوت لدى الشعوب » كما صورتها التراتيل وكتيبات الدعاية الدينية ومواعظ المسيحية البروتستانتينية فى العصر الحديث . فوجدت نموذج الحرب سائدا(١٥) . وذكرت كرابترى أن المهم فى الأمر أن يكون الغرض من الصورة أكثر من مجرد أن تكون صورة مجازية . فعندما يحث كتاب التراتيل « جنود الصليب » على الصمود ، الصمود من أجل المسيح ، تفسر هذه الدعوة على أنها مطلب أساسى فى مواقف قتال حقيقية وإن لم تكن دينية . ويزعم الوعاظ والكتاب من رجال الدين مثل آرثر واليس أن « الحياة المسيحية هى الحرب » . ويشرح واليس ذلك بقوله إن الحرب « ليست كلمة مجازية أو صورة بلاغية » ولكنها حقيقة بحذافيرها ، رغم أن طبيعة الحرب من حيث « الميدان والأسلحة والعدو » روحانية وليست مادية . (١٦)

كانت صور الحرب فى العصور الغابرة شائعة فى الديانات على أقل تقدير مثلما كانت طقوس تقديم الأضاحى والقرابين ، بل ربما أكثر منها . وتوجد كتب كاملة من التوراة مخصصة للبطولات الحربية للملوك العظام حيث تروى قصص نضالهم فى تفصيل مثير . ورغم أن العهد الجديد (الإنجيل) لم يرفع شعار صيحة المعركة ، فإن تاريخ الكنيسة فى مرحلة لاحقة كان فى الواقع سجلا مسيحيا من الحروب الدينية والحملات الصليبية الدامية . وفى الهند ، أسهمت الحرب فى تعظيم الأساطير وتروى ملحمتا رمايانا ومهابهاراتا العظميان قصص صراعات ودسائس عسكرية متواصلة على ما يبدو ، وتوضحان الثقافة الهندية فيما بعد أكثر مما توضحها طقوس الفيدا (الكتب المقدسة فى الهندوسية) الدينية . ويرجع الإسم الأسطورى للهند بهاراتا ، كما هى الحال بالنسبة لإسم سريلانكا ، إلى الملحمتين . ولاتزال الملحمتان باقيتين فى منطقة جنوب آسيا المعاصرة . وكما سبقت الإشارة ، كان عرض الملحمتين بعد انتاجهما فى منتصف الثمانينيات على نحو متسلسل من أكثر المسلسلات التليفزيونية الهندية رواجا على الإطلاق . (وإذا ما وضعنا فى اعتبارنا عدد السكان الضخم فى االبلاد ، فربما كان أكثر المسلسلات التليفزيونية شيوعا فى التاريخ من حيث عدد المشاهدين) .

حتى فى الثقافات التى لا تنطوى على تركيز شديد على التضحية نجد صورا دائمة للحرب الدينية ـ ففى سريلانكا على سبيل المثال ، نجد أن الديبافسما والماهافسما ، التاريخ الأسطورى المسجل فى الحوليات التى كتبت بلغة بالى ، إكتسب وضعا قانونيا دينيا . ويروى إنتصارات المعارك التى شنها الملوك البوذيون .

والطريف أن الماهافسما ، الكتاب المقدس ، والملحمتين الهنديتين ، لاتروى صراعات أخلاقية بوجه عام ، وإنما تختلف إلى حد بعيد عن المفهوم المانوى عن الحرب الكونية بين الخير والشر . وتدور الفكرة الرئيسية فى مشاهد الحرب الأسطورية حول موضوع « نحن فى مواجهتهم » ؛

١٥ - هاريت كرابترى « السعى من اجل نماذج حقيقية للحياة المسيحية » دراسة تقويمية لاستخدام المجاز التقليدى فى النظريات اللاهوتية الشعبية المعاصرة فى الحياة المسيحية .
وتم تلخيص ما توصلت إليه من نتائج فيما يتعلق بالحرب فى كتاب « إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون » .

١٦ - نقلا عن كرابترى « إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون » الحروف المائلة نقلت من النسخة الأصلية .

أى المعلوم فى مواجهة المجهول ، ففى المعارك التى يرويها الكتاب المقدس وملاحم كملحمة الرمايانا ، غالبا ما يكون الأعداء غرباء من مشارف مجهولة لحضارة معروفة : من بقاع مثل كنعان وفيلستيا ولانكا . وغالبا ما يجسد هؤلاء الأعداء الغموض الذى يكتنف أصلهم : بمعنى أنهم يمثلون الفوضى والإضطراب فى العالم ، بما فى ذلك تلك الأشياء التى تقف حجر عثرة فى سبيل التنظيم تماما .

وفى الحالات التى يتميز فيها العدو بوجه معروف ـ مثلما هى الحال فى المهابهاراتا ، حيث يقع الصراع بين فرعين من الأسرة المالكة أبناء عمومة ـ فإن المعركة تعكس الفوضى . فتصور المعركة شرور الحرب فى حد ذاتها ، كما يعقب أرجونا البطل الأسطورى فى بداية مواجهته للإله كرشنا فى ميدان القتال .(١٧) ويعنى القتال فى هذه الظروف الموافقة على الفوضى فى هذا العالم ، رغم إدراك المتصارعين أن نظاما كونيا يعمل على تصحيح هذه الفوضى بمعنى أشمل ، بخلاف أن يقتل المرء أو يُقتل . تلك هى الرسالة التى يوجهها الإله كرشنا فى حديثه إلى أرجونا ، بهاجافادچيتا ، وتعنى أنشودة الإله المبارك الذى يسيطر على الكون .(١٨) والواقع أن هذه المعارك صراعات ضد أكثر مظاهر الحقيقة إضطرابا : ألا وهو الموت .(١٩)

وتؤكد كرابترى أن صورة الحرب تعتبر جذابة « لأنها تضع السامع أو القارىء فى عوالم دينية » .(٢٠) وهو تأكيد صحيح ، غير أن العكس صحيح أيضا فمعنى أن يكون المرء فى عوالم دينية يفضى بطبيعة الحال إلى إستحضار صور الحرب . ويحدث ذلك لأنه كما سبق أن ناقشنا فى الفصل الثانى ، فإن الخطاب الدينى يؤكد على أولوية النظام . وحتى يتسنى التأكيد على أولوية النظام ، لابد من التغلب على حالة الفوضى ، ومن ثم لابد أيضا من نبذ العنف ، لأنه يشكل السبب الرئيسى للفوضى . وبالتالى فإن التوافق الدينى والفوضى الناجمة عن العنف إنخرطا معا فى صراع كونى . ولا ينبغى للدين التعامل مع العنف من منطلق أن العنف جامح ولابد من ترويضه ، بل من منطلق أن الدين بما ينطوى عليه من دلالات مطلقة ، لابد له دائما من التأكيد على أولوية معنى مواجهة الفوضى . كما أنه لنفس السبب أيضا ، يعنى الدين إستعادة النظام والتأكيد على الحياة حتى لو برر القتل فى حالات معينة ، مثلما يحدث عندما يقلب عمل بطولى أو ينطوى على تضحية ، ميزان القوة ليتحقق الفوز للصراع من أجل النظام .

وتعتبر الصور الدينية بمثابة آليات يتغلب فيها السلام والنظام على العنف والفوضى ، ومن ثم يدرك المرء أن العنف الذى يصوره الدين يمكن السيطرة عليه بطريقة ما ـ مثال ذلك ، الطريقة

١٧ - بهاجافاد جيتا ، الفصل الأول ، القصيدة ٤٥ . لم يكن أبناء العم على نفس المستوى الأخلاقى تماما فقد كان أحدهما أكثر شرورا من الآخر .

١٨ - المرجع السابق ، الفصل الثانى ، القصيدتان ١٩ - ٣٤ .

١٩ - المرجع السابق لا حظ أرنست بيكر فى كتاب « رفض الموت » و« الهروب من الشر » . إن الخيال الدينى يفيد فى زيادة إحساس المرء بإمكانية الحياة وإنكار الموت . وعلى الرغم من اننى اتفق مع بيكر فى رأيه بوجه عام ، فإنه يبدو لى أنه يمكن توظيف لغة التضحية والإستشهاد والحرب فى تأكيد أولوية النظام على الفوضى بوجه عام وليس الموت بصفة خاصة كما يشير بيكر .

٢٠ - كرابترى « إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون » .

الطبيعية التى يتم بها تناول القربان المقدس وإنشاد التراتيل المؤثرة ، أما فى الطقوس الدينية فيتحول العنف بطريقة رمزية . حيث يتناول المبتهل دماء الخمر القربانى ويصبح جزءا من نسيجه الحى ، ليضفى عليه حياة جديدة . ويحدث فى الإنشاد نفس التحويل السلس عندما تستوعب الأذن الصور عقب سماعها ، ذلك أن اللاهوت المسيحى يوضح أن العنف فى المسيح قد تم كبح جماحه . وأن المسيح مات لينتصر على الموت وأنه ضحى بدمائه حتى يكون على يديه خلاص أتباعه المؤمنين من عقاب شديد كذلك الذى تعرض له وعاناه .

ثمة ديانات أخرى تتناول العنف بنفس الطريقة إلى حد بعيد . ففى عقيدة السيخ على سبيل المثال ، نجد أن صورة السيف ذى الحدين تعد مثالا على ترويض العنف . ونجد هذا الرمز الشائع على الميداليات ويفاخرون بتزيين المتاجر وبوابات الحدائق به . ويوضع أمام معابد السيخ حيث يعامل باحترام مثلما يعامل المسيحيون الصليب رمز الدمار والإنتصار . وهنالك صور أخرى للعنف فى عقيدة السيخ تقوم بنفس وظيفة مثيلاتها فى العقيدة المسيحية : فجراح شهداء السيخ الملطخة بالدماء تشبه جراح القديسين التى تنزف دما فى التقويم الميلادى ، تذكر جماعة المؤمنين بأن إراقة دمائهم تجعلهم لايخشون بأسا . ويحرص كتاب وعلماء اللاهوت السيخ ، شأنهم فى ذلك شأن نظرائهم من المسيحيين ، على تفسير ماتنطوى عليه هذه الرموز والقصص من معان تفسيرا مجازيا .

ويشيرون إلى الحرب الدائرة بعنف بين الإيمان والكفر داخل كل نفس . وبطريقة مماثلة إلى حد ما ، حول المفسرون فى اليهودية والإسلام الصور الحربية فى العقيدتين . فيرى مؤرخو التوراة أن أعمال الحرب بمثابة إنتقام من الله . وكذلك الحال بالنسبة للمؤرخين المسلمين ، بل إن بعض المتصوفة الإسلاميين يعتبرون الجهاد الحقيقى هو جهاد النفس .

وتلائم شعائر التضحية الدينية الإطار العام للخطاب الدينى : إنها تشريعات الحرب الكونية . فالضحية القربانية على غرار العدو فى المعركة الدينية ، غالبا ماتكون فى غير محلها تماما ومن ثم فإنها ترمز إلى الفوضى . وعادة ماتكون الحيوانات المستخدمة فى تقديم الأضاحى على سبيل المثال حيوانات اليفة فى منطقة يكتنفها الغموض بين مملكتى الحيوان والإنسان . وإذا ماكانت الضحايا من البشر ، فغالبا ما ينتمون أيضا لفئة مجهولة ، فالشباب الذين يقع عليهم إختيار جماعة حزب الله فى لبنان للتضحية بهم كشهداء فى عمليات قصف الأهداف الأمريكية أو الإسرائيلية ممن تخطو مرحلة الطفولة غير أنهم لم يتزوجوا بعد ، ينتمون إلى الجماعة بيد أنهم لايتحملون أية أعباء أسرية ، وهم أتقياء ورعون ولكنهم ليسوا من رجال الدين(٢١) . أما ضحايا الساتى (وهى عادة دفن الأرملة مع زوجها المتوفى فى الهند) فشواذ عن القاعدة لأنهن أرامل حرمن من أزواجهن . وأحيانا ما تكون الضحية الإله ذاته أو ذاتها أو شخص ملهم من السماء مثل عيسى أو الحسين الذين يعتبر

٢١ - كرامر « التضحية وقتل الأخوة فى لبنان الشيعية » .
ثمة مثال آخر على التضحية بالبشر الذين ينتمون إلى فئات غير معروفة أو غير مستقيمة : فقد يصل الأمر إلى أن يصبح العدو الأسير بمثابة فرد من أفراد الأسرة ويحظى بالحفاوة والتكريم ثم يعذب حتى الموت .

وجودهما فى حد ذاته أمرا غير عادى ، إن تضحيتهما لم ترفعهما إلى مرتبة التقديس ولكن قداستهما التى لاتمت للبشر تقريبا هى التى جعلتهما مرشحين دون غيرهما للتضحية(٢٢) .

ومن ثم كانت صور التضحية ، كغيرها من رموز العنف فى الديانات ، رموزا للعنف يتم احتواؤها ، أو وضعها فى الوضع الصحيح على أقل تقدير من خلال إطار أشمل للنظام الذى تتيحه اللغة الدينية . ولكنه إذا ما تغلبت الصور الدينية على العنف ، فلابد للمرء من أن يطرح سؤالا واضحا وإن لم يكن يسيرا : لماذا وكيف يتسنى أحيانا لصور العنف الرمزية الإرتباط بأعمال عنف حقيقية ؟ وفى حين ينبغى لها عادة أن تحول دون ممارسة أعمال العنف عن طريق توجيه مطالب الغزو والسيطرة لتجد متنفسا للتعبير فى الشعائر الدينية بلا ضرر . ومع ذلك ، ندرك أن العكس أحيانا هو ما يحدث : حيث يتحول العنف الدينى إلى حقيقة بالغة القسوة .

متى تصبح الحرب الكونية حقيقة واقعة

عندما كان بهندرانويل يحض أتباعه السيخ المناضلين على العمل ، إختتم خطابه بصورة من صور النضال قائلا : « إنه نضال فى سبيل عقيدتنا ، فى سبيل أمة السيخ ، فى سبيل المضطهدين(٢٣) » وساد التوتر بين الإيمان والكفر على المستوى الشخصى ، أما على المستوى الكونى فكانت معركة بين الحقيقة والشر . وكثيرا ما اتم خطابه بالغموض فيما يتعلق بحقيقة العدو كان بهندرا نويل يقول لمستمعيه إن « أساليب حقيرة تمارس من أجل القضاء على الدين » وأنها تجىء « من كل صوب وفى أشكال عديدة »(٢٤) . غير أنه لم يوضح هذه القوى ومن ورائها ولماذا ترغب فى القضاء على الدين ولكنه أسهب فيما ينبغى أن يكون عليه الرد : الإستعداد للقتال والدفاع عن العقيدة إذا لزم الأمر ، حتى النهاية . وكان بهندرانويل يناشدهم قائلا « أيها الشباب : بأيد ممدودة أتوسل إليكم » وأخذ يذكرهم بأن القرار النهائى للحقيقة أو الشر متروك لهم(٢٥) . ولما كانت الحرب الكونية قد نشبت ضد الفوضى ، فمن المفهوم أن يتسم الأعداء بالفوضى ، ويشكلون فى الواقع رموز الفوضية ذاتها .

ولايخلو خطاب العناصر النشطة الدينية الأخرى أيضا من هذا الربط بين الصراع الدنيوى والصراع الكونى . يقول الخومينى « الحياة عقيدة وصراع » ، مشيرا إلى أن فكرة القتال تعتبر أساسية للتواجد الإنسانى وتقف على قدم المساواة مع الإلتزام الدينى(٢٦) . كتب بنى صدر الذى كان فى وقت من الأوقات مساعدا للخومينى فى شىء من التفصيل عن فكرة الصراع فى الاسلام

٢٢ - يتناول كتاب هرمان ميلفيل « بيلى بد » نفس الموضوع . وفى كتاب يضم مقالات حول القداسة والأخلاق دائما ما يتوصل المؤلفون إلى نتيجة مماثلة - مؤداها أن عدم التكيف الإجتماعى يخلق مرشحين صالحين للقداسة . ويجب تصويرهم « شديدى الحماسة فى سمو » حتى يعتبر إستشهادهم وتضحيتهم كالقديسين .
٢٣ - بهندرانويل « محاضرتان » .
٢٤ - بهندرانويل « كلمة أمام مجمع السيخ » .
٢٥ - بهندرانويل « محاضرتان » .
٢٦ - مجموع خطب الخومينى (٦) .

موضحا كيف أنه برغم أن التوحيد فى الإسلام يحول دون نشوب صراع بين العالم الدنيوى والروح لأنه لايعترف بهذه الإزدواجية - فإنه يبيح الصراع ضد الازدواجية ذاتها(٢٧) . وعندما كان الخومينى و« بنى صدر » يتحدثان عن الصراع ضد الشر والظلم بعبارات غير واضحة ، كانا فى وطنهما مع وعاظ من كل عقيدة دينية يتحدثون عن ضرورة الصراع ضد البهتان والكفر بمعنى أعم .

ويكمن سبب إختلاف لغة بنى صدر والخومينى عن لغة كثير من وعاظ الإسلام وغيرهم ، فى أنهما شاهدا الصراع ينشب على المستوى الإجتماعى والسياسى . وعندما كان الخومينى يتضرع إلى « ربه الكريم ليقيه شر كل خائن شرير » ويسأله أن « يهلك الأعداء » كان يعنى خونة وأعداء بعينهم(٢٨) . وتضمنت قائمة القوى « الشيطانية » التى تبغى القضاء على الاسلام ، اليهود بل والغربيين الذين يفوقون اليهود إلى حد بعيد . وعندماأشار الخومينى إلى الغربيين الأشرار ، لم يكن يعنى المسيحيين بصفة خاصة ، وإنما التجار والسياسيين وكل الزعماء الذين « لايعتنقون عقيدة دينية » والذين يرون فى الإسلام « العقبة الكبرى التى تعترض طريق طموحاتهم المادية ، والخطر الرئيسى الذى يتهدد قوتهم السياسية(٢٩) » . وكان الشاه قبل الثورة الايرانية رفيقا لهذه القوى الشيطانية وأداة فى يد المستعمرين(٣٠) . وعلى غرار أعداء السيخ ، غالبا ما كان يتسم وصف أعداء آية الله بعدم الوضوح .

أما الجانب المثير للإنتباه فى خطب الخومينى اللاذعة فيتمثل فى أنها تعتبر أن النزعة الإستعمارية الأمريكية بمثابة خطر يتهدد العقيدة الإسلامية والمصالح الإجتماعية والسياسية على حد سواء : ولا ترجع كافة المشاكل التى تواجهها إيران إلى خيانة المستعمرين الأجانب « فحسب ، وإنما يعزو لها كافة المشاكل التى يواجهها المسلمون أينما كانوا(٣١) » . وفى مناسبة أخرى جمع القضايا السياسية والشخصية والدينية فى حديثه بصفة عامة عن العدو الكونى - الذى يصفه الآن بالنزعة الاستعمارية الغربية وعن « المستقبل المظلم المخيف » الذى يتصوره عملاء النزعة الإستعمارية - لعنهم اللهالقدير - للإسلام وللشعب المسلم(٣٢) .

ويرى أيضا المسيحيون الذين يساندون النضال الثورى للساندينستا فى نيكاراجوا أن خصومهم أكثر من مجرد أعداء سياسيين : بل أعداء كونيون (وكثيرا مايوصفون بطريقة غير مفهومة) . ويتصور الثوريون المسيحيون أن قتال خصم من هذا القبيل لا يعد صراعا سياسيا عاديا ، ولكنه ينطوى على أبعاد مقدسة . ويوضح أرنستو كاردينال أن النضال الثورى فى نيكاراجوا « يختلف تماما عن حال الأطراف السياسية التى تسعى جميعها لتولى السلطة » فيما وصفه « بدولة طبيعية ومنظمة » . ويحث كاردينال عن تعبيرات مجازية فى الكتاب المقدس وليوضح الأسباب التى من أجلها تختلف الثورة

٢٧ - بنى صدر « المبادىء والقواعد الاساسية للحكومة الأسلامية » .
٢٨ - مجموعة خطب الخومينى (٣٠) .
٢٩ - الخومينى ، الإسلام والثورة (٢٧ - ٢٨) .
٣٠ - مجموعة خطب الخومينى (٢٤) .
٣١ - المرجع السابق (٣) .
٣٢ - المرجع السابق (٢٥) .

فى نيكاراجوا فقال : « نعم ، إننا ننحاز إلى جانب السامرى الطيب » ومضى يقول « إنه لابد من التحيز فى هذا المقام . إما أن تكون مع القتلى أو مع القتلة ولست أعتقد - من وجهة النظر الدينية - أن ثمة خيارا شرعيا آخر يمكننا الإقدام عليه »(٣٣) .

وفى سريلانكا ، تستمد تشبيهات النضال المقدس من لاهوت البوذية . يقول أحد البهيخوس (راهب بوذى) من المتشددين «إننا نعيش عصر الدوخا(٣٤) (المعاناة) . وعندما فسر هذه النقطة أصبح واضحا أنه لايعنى ببساطة أولى الحقائق الأربع المقدسة ، وهى أن الحياة كلها معاناة . ذلك أن مفهوم المعاناة - الدوخا - له مدلول إجتماعى محدود فى تفكير البهيخو (الراهب) . قال « إننا نعيش فى عالم لا أخلاقى » وإستخدم لفظا يمكن ترجمته أيضا إلى « بلا نظام » أو «بلا دين » . وتنطوى الفكرة على صراع بين النظام والفوضى وبين الايمان والإلحاد ، وتسنى له من خلال إستحضار تلك الصورة ، صياغة إهتماماته السياسية وإهتمامات غيره من العناصر البوذية النشطة ، فى ألفاظ مقدسة .

أما العناصر اليمينيةالنشطة فى إسرائيل فقد لجأت أيضا إلى إستخدام صور الحرب الكونية لتبرير ماتقوم به من أفعال . فتحدث كاهانا على سبيل المثال ، عن إنتقام الله من غير اليهود ، بدءا بإذلال فرعون فى سفر الخروج من مصر بنحو ما يزيد على ٣٠٠٠ عام وإستمرارا فى الوقت الحاضر بإذلال غير اليهود مما أسفر عن قيام دولة إسرائيل(٣٥) . ويقول كاهانا « عندما يخوض اليهود غمار حرب ، فالله أكبر »(٣٦) . وردد أحد العناصر الإسرائيلية النشطة تم إعتقاله لاشتراكه فى مؤامرة لنسف قبة الصخرة فى القدس ، ردد كلمات كاهانا موضحا لى « أن الله يحارب دائما ضد أعدائه » وأضاف أن العناصر النشطة من أمثاله هم « أدوات هذه الحرب »(٣٧) . وعلى الرغم من ميله إلى إلقاء اللوم على اليهود العلمانيين شأنهم فى ذلك شأن المسلمين لتفاقم الصراع الكونى ، فإن هوية العدو - مثل العدو الكونى ذاته - أبعد ما تكون عن اى وصف أو تحديد يسير .

إجازة الدين لاستخدام العنف

من السهل على العناصر السياسية النشطة التى ترغب فى إضفاء الشرعية المقدسة على القضايا الدنيوية إستغلال لغة الصراع الكونى فى هذا الصدد . ويقدمون أحيانا على ذلك من أجل العلاقات العامة فحسب . وفى حالات أخرى يقدمون على ذلك من أجل هدف أهم بكثير يتمثل فى الحصول على إجازة لاستخدام العنف . ذلك أن الدين لديه القدرة على منح الإجازة الأخلاقية

٣٣ - « كهنة الله وكهنة الشعب : شهادات ايمانية من نيكاراجوا » ترجمة روبرت بار .

٣٤ - دارت الأحاديث الصحفية بينى وبين الراهب المبجل أودوواوالا شاندانانا ثيرو فى سريلانكا فى الرابع والخامس من فبراير ١٩٨٨ باللغة الإنجليزية . ولمزيد من التفاصيل الكاملة أنظر جيرجنسماير « ما قاله الراهب » .

٣٥ - الخطاب الذى ألقاه الحاخام مائير كاهانا بمناسبة الإعلان عن قيام دولة يهودا المستقلة ، القدس ، ١٨يناير ١٩٨٩ (من مذكرات دونتها بهذه المناسبة) .

٣٦ - المرجع السابق .

٣٧ - حديث صحفى مع ليرنر .

لاستخدام العنف ، والعنف هو أقوى قوة يمكن أن يمتلكها أى كيان غير قانونى ، فى حين يمكن للدين أن يكون أداة سياسية فعالة .

وتعتبر حالة السيخ مثالا هاما لإضفاء الشرعية الدينية . وهنالك بعض من إهتمامات السيخ يعتبرها معظم الناس فى الهند مطالب شرعية تماما - منها عدم كفاية التمثيل السياسى للسيخ وعدم المساواة فى أسعار الحاصلات الزراعية . ولاتستلزم هذه الأمور إضافة عبء أخلاقى آخر للدين ليضفى عليها طابع الإحترام . وحقيقة الأمر أن الزعماء السياسيين ورجال الأعمال السيخ المعنيين فى المقام الأول بمثل هذه القضايا نادرا ما كانوا يؤيدون بهندرانويل وأتباعه المتشددين فى البداية على الأقل . حتى عندما انضموا فيما بعد إلى حملته ، ظلت علاقتهم به وبلغته الدينية المتزمتة ، يشوبها التردد .

ومع ذلك ، كان هناك مطلب سياسى واحد ، لم يلق تأييدا واسعا منذ البداية ، وكان فى أمس الحاجة إلى إضفاء كل الشرعية التى يمكن الحصول عليها ، بما فى ذلك الشرعية المستمدة من الدين . ويتمثل فى المطالبة بخالستان ، كدولة منفصلة للسيخ . ورغم اعتبار هذا الأمر فى البداية بمثابة حل سياسى لرغبة السيخ فى إقامة كيان منفصل ، فإنه سرعان ماتحول إلى حملة دينية عنيفة . وناشد الزعماء الإنفصاليون مثل جاجيت سنغ شوهان ، بهندرانويل التأييد وشعروا بمساندته إلى حد بعيد عندما قال « طالما أعربت عما يجول فى خاطرى عن تأييدى لتجميع عالم السيخ برمته تحت راية واحدة(٣٨) » . وأعربوا عن إبتهاجهم عندما أعلن أيضا أنه سيقاتل من أجل تحقيق هوية منفصلة للسيخ « حتى لو إقتضى الأمر الإقدام على تضحيات » . (٣٩)

ورغم هذه الكلمات عن القتال ، فإن بهندرانويل لم يعلن صراحة عن تأييده لمسألة خالستان . وقال « إننا لا نؤيد مسألة خالستان ولسنا ضدها » . وأضاف « إننا نرغب فى الإقامة فى الهند » . ولكننا سوف نقرر مسألة إقامة دولة منفصلة إذا لم يتلق السيخ ما يعتبره مجرد إحترام . (٤٠) وأيا كانت تحفظاته إزاء مسألة خالستان ، فإن حديثه عن التضحية جعل خطابه مقنعا للإنفصاليين . كما أسفر أيضا عن نتيجة أبعد أثرا تتمثل فى تقديس المطالب السياسية : أى إحتمال إجازة الدين الأخلاقية لاستخدام العنف .

وبرغم أن كافة الديانات تدعو فى واقع الأمر إلى نبذ العنف ، فإن قدرتها على إجازة العنف تضفى عليها قوة سياسية . مثال ذلك أن عقيدة السيخ عادة ما تحبذ نبذ العنف وتحرم إزهاق أرواح البشر . (٤١) بل إن بهندرانويل إعترف بأنه « من الكبائر أن يحتفظ أحد ممن يعتنقون عقيدة السيخ بأسلحة ويقتل أى شخص » . غير أنه مضى بعد ذلك فى تبرير أعمال العنف العرضية فى ظروف

٣٨ - من مجموعة خطب بهندرانويل .

٣٩ - مقتطف من حديث البهندرانويل فى كتاب بيتجرو « بحث عن مملكة لاهور الجديدة » .

٤٠ - بهندرانويل « كلمة أمام مجمع السيخ » .

٤١ - أنظر مهندرسنغ « غاندى والسيخ واللاعنف » حول أخلاقيات اللاعنف فى عقيدة السيخ أنظر السيخ : دينهم ومعتقداتهم وممارساتهم « لاوين كول وبيارا سنغ سامبهى : حول مواقف السيخ الأخلاقية بوجه عام أنظر أفتار سنغ « اخلاقيات السيخ »

إستثنائية وقال « أما أكبر الكبائر فهى أن تمتلك السلاح ولا تسعى لتحقيق العدالة » . (٤٢) ويتفق معه فى ذلك كثير من الزعماء الدينيين الآخرين سواء أكانوا مسيحيين أو مسلمين أو أمريكيين من السكان الوطنيين . إنهم يعتقدون أنه يمكن إلغاء تحريم القتل فى ظروف غير عادية أى عندما تتعرض العدالة الإجتماعية أو الدينية للخطر . (٤٣)

وغالبا ما يجد القتل مبررا له فى « الحرب المشروعة » — وهى صراع يعتبر ملائما لأن الغاية تبرره وقد تفضى وسيلة تحقيقه فى واقع الأمر إلى تخفيف حدة العنف التى كانت سائدة قبل الصراع . كان شيشرون أول من أعلن عن نظرية الحرب المشروعة التى طورها أمبروز وأوجسطين إلى مبدأ مسيحى ثم أدخل عليها القديس توما الاكوينى تحسينات فيما بعد . ويوجد ما يماثلها فى الديانات اليهودية والإسلامية وغيرها من الديانات الأخرى العديدة أيضا . ويتكهن المسيحيون الذين يساندون نضال التحرير فى أمريكا اللاتينية بأنه يمكن أن تكون هناك « ثورة مشروعة » « كالحرب المشروعة » تماما(٤٤) .

ويطرح كاهانا مسألة مماثلة فيما يتعلق بحركته الخاصة لإقامة دولة دينية فى إسرائيل والضفة الغربية . وتبيح الشريعة اليهودية طبقا لما ذكره ، نوعين من الحرب المشروعة : حرب واجبة وحرب جائزة . وتعد الحرب الواجبة لازمة للدفاع فى حين تباح الحرب الجائزة عندما تبدو ناجمة عن حكمة . أما أمر تقرير الظروف المواتية لشن حرب مشروعة ، فمتروك للمجلس الأعلى اليهودى — السنهدريم — أو النبى (فى حالة الحرب الجائزة) أو الدولة التلمودية ، (فى حالة الحرب الواجبة) . ولايوجد أى من هذه الكيانات الدينية فى الوقت الحاضر . وفى حالة عدم وجود هذه السلطات يتولى أى مفسر رسمى للتلمود كالحاخام(٤٥) تقرير توفر هذه الظروف المواتية . وقد كان كاهانا حاخاما ، وربما يكمن السبب وراء ذلك فى أنه أصدر حكما على المبادىء الأخلاقية لما تقوم به حركته الخاصة من أعمال .

إستنهض كاهانا شعب إسرائيل للمطالبة باسترداد الضفة الغربية فى حرب مشروعة . وكان يرى أن الدفاع ليس السبب الدينى الوحيد للحرب : فالكبرياء القومى يعد أيضا سببا شرعيا لنشوب الحرب . (٤٦) وكان يذكر اليهود بأن حقهم فى المطالبة بالضفة الغربية يعود إلى رؤية من ألفى عام عندما عاد اليهود « فارين من الخوف وخزى النفى » . والآن سألهم « وماذا عن كبريائنا

٤٢ - بهندرانويل « محاضرتان » .

٤٣ - أنظر مارك جيرجنسماير « اللاعنف »

ثمة مقتطفات مختارة بدقة من تصريحات اللاهوتيين المسيحيين تدور حول التبرير الأخلاقى للحرب فى طبعة [...]البرت مارين « الحرب والضمير المسيحى »

وحول تطور مبدأ الحرب المشروعة فى المسيحية ونظائره العلمانية أنظر جيمس تيرنر جونسون « الأيديولوجية ، [...]عقل وحدود الحرب » .

[...] - روبرت مكافى براون « الدين والعنف » .

[...] - حديث صحفى مع كاهانا

[...] - خطاب ألقاه كاهانا بمناسبة إعلان قيام دولة يهودا المستقلة فى القدس فى ١٨ يناير عام ١٩٨٩ . وثمة ملخص لمناقشة جوش أيمونيم حول ملاءمة استخدام العنف فى لوستيك « من أجل الارض والرب » .

القومى ؟ »(٤٧) وأشار إلى أن اليهود يخشون الذهاب إلى يهودا والسامرة (الضفة الغربية) . وحرضهم على القتال حفاظا على إحترامهم لذاتهم وكبريائهم .

كما برر كاهانا أعمال العنف باعتبارها تعبيرا عن الحرب الدائرة فعلا ولكن قلما ترى رأى العين — المعركة من أجل تثبيت الدولة اليهودية ، التى يتمثل أعداؤها فى العرب واليهود العلمانيين على حد سواء . وأوضح كاهانا أن « أى يهودى قتل إشترك فى قتله إثنان ، العربى الذى قتله والحكومة التى سمحت بأن يحدث ذلك» . (٤٨) ولم يجز هذا المنطق لكاهانا إستخدام القوة ضد العرب فحسب ، بل ضد شعبه أيضا .

ولا تعتبر أرواح الأفراد المستهدفين للهجوم فى إستخدام العنف ضد الإعداء الكونيين ذات أهمية . قال أحد الزعماء اليهود موضحا : « إننا نؤمن بالعدالة الجماعية » . (٤٩) وكان يعنى بذلك أن أى شخص ينتمى لجماعة معادية يحق عليه أن يصبح هدفا لهجوم عنيف حتى لو كان ضحية بريئة . ففى الحرب الكونية لايوجد أبرياء بلا جريرة ، الكل جنود بقدر الإمكان . « فالحرب هى الحرب » كما يقول كاهانا . (٥٠) ويتمثل أحد أهداف إستخدام العنف ضد المدنيين العرب فى « ترويعهم » حتى لا يعتقدون أن بوسعهم العيش فى إسرائيل فى آمان أو بطريقة طبيعية(٥١) .

ويتذرع بعض خصوم كاهانا العرب بنفس الحجة تماما فى تبرير نضالهم ضد الإسرائيليين . فقد أعلن الزعيم الفلسطينى الشيخ ياسين فى دفاعه عن الإنتفاضة ، إنها أمر ضرورى حتى يدرك الإسرائيليون أنه لاهوادة فى الموقف الفلسطينى وأنه لا ينبغى التعامل معه كأمر عادى . وأوضح الشيخ « أن ثمة حربا دائرة » الأمر الذى يعنى أن الإنتفاضة ليست سوى تعبير عن نضال مستتر أوسع نطاقا (٥٢)

برر الشيخ ياسين إستخدام شعبه للعنف من خلال إجازة الإسلام لاستخدام العنف فى حالة الدفاع عن النفس . ومع ذلك ، فقد توسع فى الفكرة العامة لتشمل الدفاع عن كرامة المرء وكبريائه إلى جانب الدفاع عن النفس البشرية . (٥٣) وأوضح أحد زملاء الشيخ ياسين وهو الشيخ عودة أن الإنتفاضة الإسلامية تختلف عن الإنتفاضة التى شنها المؤيدون العلمانيون لمنظمة التحرير الفلسطينية فى أن النضال الإسلامى نضال أخلاقى بالإضافة إلى كونه نضالا سياسيا ناجما عن إلتزام دينى . كما يشكل جانبا من رفع الظلم فى العقيدة الإسلامية . (٥٤) وأعلن الشيخ أن الإنتفاضة « إشارة من الله » بمعنى أن « الناس فى حاجة إلى الإسلام ليلتفوا حوله » . (٥٥)

٤٧ - خطاب كاهانا

٤٨ - المرجع السابق

٤٩ - حديث صحفى مع ليرنر

٥٠ - حديث صحفى مع كاهانا فى ميرجوى وسيمونوت « آيات الله الإسرائيليون »

٥١ - المرجع السابق (٥٠)

٥٢ - حديث صحفى مع ياسين

٥٣ - حديث صحفى مع ياسين

٥٤ - لقاء مع عودة فى « الاسلام وفلسطين »

٥٥ - المرجع السابق

وتوصف الإنتفاضة أحيانا (وليس دائما) بالحرب المقدسة . ولايعتبر مفهوم الجهاد رغم
ما ينطوى عليه من أهمية ، مسألة أساسية فى إعتقاد كل القوميين الإسلاميين . ويعد الدفاع عن
العقيدة بما فى ذلك التعاليم الدينية للعقيدة ـ أساسا كافيا للعمل السياسى .

ويتسنى لمعظم القوميين الدينيين إيجاد مبرر للعنف كامن فى معتقداتهم الدينية ثم يطبقونه
على مواقفهم الثورية الخاصة . وقد وجدت العناصر البوذية النشطة نفسها فى موقف لا تحسد عليه
فى هذا الصدد ذلك أن الديانة البوذية تحرم إستخدام اى شكل من أشكال العنف ، بما فيها قتل
الحيوانات . وقد يحسب المرء أن الإلتزام المذهبى بالأهيمسا (المذهب البوذى القائل بالإمتناع عن
إيذاء أى كائن حى) من شأنه أن يحول دون تقبل الرهبان وجمهور المؤمنين فى المجتمعات البوذية
لفكرة تبرير إستخدام العنف أو الموافقة عليه أخلاقيا باعتباره من أعمال الحرب المقدسة .

ومع ذلك ، فإن بعض الرهبان فى سريلانكا برروا إستخدام العناصر النشطة السنهالية للعنف
تبريرا دينيا . وصارحنى بعض الرهبان بأنهم إشتركوا بالفعل فى القيام بأعمال عنف لأنه لم يكن ثمة
سبيل لتدارك العنف فى زمن الدوخا » .(٥٧) (المعاناة) . وقالوا لى إن العنف يولد العنف بطبيعة
الحال فى تلك الأزمنة ، فالسياسيون الذين يستخدمون العنف ويعتبرون بمثابة أعداء للدين وعليهم
تدور الدوائر كنوع من إنتقام « الكرما » .(٥٨) (العقبة الأخلاقية الكاملة لأعمال المرء) . فى تلك
الأزمنة دائما ما تتم الإطاحة بالحكام الأشرار . وأضاف أحد الرهبان قائلا : « إننا نؤمن بشريعة
الكرما ، فأولئك الذين يحكمون بالسيف يموتون بالسيف »(٥٩) .

ويؤكد مقتل رئيس وزراء سريلانكا على يد راهب بوذى فى عام ١٩٥٩ خطورة تورط الرهبان
والى أى مدى ، شأنهم فى ذلك شأن نظرائهم من رجال الدين فى أية عقيدة دينية أخرى ، يتسنى
لهم تبرير إستخدام العنف على أسس أخلاقية أو بالأحرى أكثر من أخلاقية .(٦٠) وعلى غرار
مرتكبى أعمال العنف فى عقيدة السيخ ، إعتبر المتشددون فى الإسلام والمسيحية والبوذية أهدافهم
السياسية بمثابة أعداء للدين ومن ثم أباحوا قتلهم . ووجد أولئك الذين يرغبون فى إضفاء شرعية
أخلاقية تجيز لهم إستخدام العنف غير أنهم يفتقرون إلى سلطة معترف بها رسميا ، ضالتهم فى
العثور على مصدر أعلى : أى المثل الأخلاقية العليا التى يتيحها الدين . وأصبح فى إستطاعتهم ،

٥٦ - حديث صحفى مع شتافى ١١ يناير ١٩٨٩ .
٥٧ - أحاديث صحفية فى سريلانكا فى يناير ١٩٨٨ .
٥٨ - أحاديث صحفية فى سريلانكا فى يناير ١٩٨٨ .
٥٩ - أحاديث صحفية فى سريلانكا فى يناير ١٩٨٨ .
٦٠ - أطلق أحد الرهبان ويدعى تالدوى سوماراما ثيرو النار على بندرانيكة رئيسة الوزراء عندما توجه إلى منزلها مع مجموعة من ملتمسى المطالب فى ٢٥ سبتمبر عام ١٩٥٩ . وقررت المحكمة إن الراهب عضو فى مؤامرة أكبر دبرها أقوى الرهبان نفوذا على الصعيد السياسى فى ذلك الوقت ويدعى مابيتجاما بوذهاراكيا تيرو وأطلق عليه سميث لقب راسبوتين سياسات سريلانكا .
دونالد بوجين سميث « الرهبان السياسيون واصلاح وضع الرهبان » .

عن طريق رفع الصراع الزائل إلى مرتبة الصراع الكونى ، التغلب على المحاذير الأخلاقية العادية
التى تحكم عملية القتل . وإذا ماكان صراعهم جزءا من معركة روحية هائلة فلا يخضع لقواعد
الأخلاق العادية وإنما لقواعد الحرب .

تخويل السلطة لأناس مغمورين

تستهوى السلطة التى يخولها العنف الدينى بصفة خاصة أولئك الذين لم يسبق لهم تولى
السلطة . وتعتبر الثورة الإيرانية مثالا واضحا على صدق ذلك . ويحمل الطابع الدينى الخاص
بالنظام الحاكم لآية الله فى طياته ثورة إجتماعية حقيقية ، لها تأثير على كافة مستويات المجتمع
الإيرانى . (٦١) ويجانبنا الصواب إذا ما إعتقدنا أن الثورة الإيرانية تعنى ببساطة العودة إلى الدرب
السلفى من الحكم الإسلامى ، فالحكم الإسلامى التقليدى كان غالبا ملكيا : حكم الخليفة ، أو
الملك ، أى شخص يتولى السلطة غيرهما . أما الحكم الثورى فى إيران فلديه برلمان وكل
متطلبات الديمقراطية الغربية . والأكثر من ذلك ، الإشتراك الفعلى لمئات من الملالى الأقل مرتبة
فى سائر أرجاء البلاد . ولم يكن قد سبق لهذه النوعيات من رجال الدين تولى السلطة على
الإطلاق ـ لافى إيران ولا فى غيرها من أنظمة الحكم الإسلامية فى العالم .

ويصدق ذلك - إلى حد بعيد - على كثير من الحركات القومية الدينية الأخرى ، بما فيها تلك
التى حصلت على تأييد الأغلبية الساحقة فى إنتخابات الجزائر فى عامى ١٩٩١ - ١٩٩٢ . فقد
أدت الظروف الإقتصادية فى الجزائر إلى تزايد المعارضة الإسلامية لحزب الجبهة الوطنية العلمانى
من جراء ٢٠٪ نسبة التضخم و٢٥٪ نسبة البطالة ، ويأس الشباب - ٧٠٪ من عدد السكان تقل
أعمارهم عن ٢٥ عاما - من الزواج أو الحصول على شقة أو وظيفة(٦٢) . وفى سريلانكا نجم موقف
مماثل فى الشعور بالإحباط خاصة فى المناطق الريفية . حيث النفور من الطبقة المتوسطة ذات
الثراء النسبى فى المدينة متنفسا له فى الخلافات الدينية : فرفض القرويون الطبقة المتوسطة
« البوذية المعترضة » التى تبتعد عن أشكال البوذية التقليدية والعامة وتتردد فى قبول زعامة نظم
الأديرة - وتتجمع حول النساك (٦٣) . كما أنهم شكلوا أيضا القاعدة الجماهيرية المؤيدة للإشتراك
القومى السنهالى فى حزب الـ JVPالثورى (حزب جاناتا ڤيموكتى بيرامونا (جبهة تحرير
الشعب) .

وتعتبر ظاهرة تولى جماعات غير معروفة مقاليد الحكم عن طريق القومية الدينية العنيفة ، سمة
مميزة أيضا لثورة السيخ فى ولاية البنجاب . فقد كان لدعوة بهندرانويل إلى حمل السلاح للدفاع
عن العقيدة صدى خاصا عند أولئك الذين يريدون بشدة الإرتباط بجامعة جوهرية داخل عقيدة
السيخ : وهم من السيخ غير المعروفين على الصعيد الإجتماعى للطائفة ، ومن بينهم سيخ من

٦١ - للبنية الإجتماعية للثورة الإيرانية أنظر روبن رايت « الغضب المقدس : حنق الأسلام المنشود » .
٦٢ - كيم ميرفى « الحزب الاسلامى يحصل على السلطة فى الجزائر » .
٦٣ - جومبريتش ، ريتشارد وجاناث أوبيسكرى « تحول البوذية » .

الطبقات الأدنى ومن يقيمون فى الخارج . وينحدر بعض أتباع بهندرانويل الأشد تعصبا ، ومن بينهم بينت سنغ ، قاتل أنديرا غاندى ، من طبقات المنبوذين (بينت سنغ من طبقة منظفى الشوارع) كما يرد قدر كبير من المال والتأييد للمتشددين فى البنجاب من السيخ الذين يقيمون فى أماكن نائية مثل لندن وهيوستن ولوس انجيلوس .

إكتسب هؤلاء السيخ من إرتباطهم العاطفى الوثيق ببهندرانويل شعور بالإنتماء . ويشعر المغتربون من طائفة السيخ فى إنجلترا وكندا والولايات المتحدة بصفة خاصة بحساسية لرسالته القائلة بأنه لابد للسيخ أن يكونوا أقوياء ومتحدين ومدافعين عن عقيدتهم . ومع ذلك ، فإن كثيرا من مؤيدى بهندرانويل فى البنجاب يحققون فائدة مادية أكبر من جراء الإنضمام إلى قضيته : حيث يتسنى ، من الناحية السياسية ، للشباب القروى النشط والعناصر الدينية الفعالة ، الحصول على قدر من التأييد الشعبى . ويعنى ذلك أن بهندرانويل يقوم بما يشبه ثورة سياسية ، وأن جمهوره لا يختلف عن جمهور الثورة الإسلامية فى إيران . ويقدر ما اعتبرت رسالة بهندرانويل بمثابة موافقة على عمليات القتل التى قام بها بعض هؤلاء الشباب الأصوليين ، فإن وسيلة العنف الدينى منحت قوة لمن لم تكن لديهم قوة تذكر من قبل . وفى البنجاب لم يشجع الزعماء الرسميون العنف ولكنها زعامة أقل مستوى وأصغر سنا - جماعة غير معروفة خول لها إستخدام العنف وسلطات بغير حساب . وكان متوسط أعمار المتطرفين السيخ الذين لقوا مصرعهم على أيدى رجال الشرطة منخفضا تماما . وكانت أكبر مجموعة من شباب فى العشرينيات ، معظمهم من أبناء صغار الفلاحين لم ينالوا إلا حظا قليلا من التعليم(٦٤) .

والجدير بالملاحظة أن كوادر السيخ العنيفة تتكون من الذكور . ويوجد هذا التحيز لجنس الرجال فى كثير من الحركات النشطة الأخرى أيضا ، بما فيها جماعات القوميين الهندوس والقوميين السنهاليين الريفيين والحركات الإسلامية فى مصر وفلسطين والجزائر وغيرها(٦٥) . وكثيرا ما تشير العناصر النشطة إلى ضرورة إحتشام النساء وإحترامهن ، وأن يقرن فى بيوتهن . حدث فى عام ١٩٩١ - ١٩٩٢ خلال الإنتفاضة الإسلامية فى الجزائر أن صرح على بلحاج أحد زعماء الجبهة الإسلامية واجب المرأة الأساسى يكمن فى « حمل مسلمين صالحين » وإنتقد الشيخ عبد القادر مغنى ، وهو زعيم آخر فى الجبهة الإسلامية ، عمل المرأة وشغلها للوظائف دون الرجال ، وقال ان النساء « ينفقن مرتباتهن على أدوات التجميل والملابس لذا ينبغى لهن العودة إلى بيوتهن »(٦٦) . وردت إحدى سيدات الأعمال فى الجزائر بأنها تخشى إذا ما نجحت الجبهة الإسلامية فى السيطرة على مقاليد الأمور ، أن يكون ذلك إيذانا ببدء زمن « حكم المتعصبين » « إنهم جميعا متعصبون من الذكور » . وأضافت قائلة : « صدقنى إننا نشعر بالقلق »(٦٧) .

---

٦٤ - يستند هذا التحليل إلى عشرين نعيا نشرت فى « ويرلدسيخ نيوز » خلال عام ١٩٨٨ . وأقدم شكرى وتقديرى لمساعدة جورندر سنغ لتجميع هذه المعلومات .

٦٥ - لدراسة مقارنة لهذه المسألة أنظر المقالات فى هولى « الأصولية والجنس البشرى » .

٦٦ - نقلا عن كيم ميرفى « الانتخابات الجزائرية تختبر قوة الإسلام الراديكالى » .

٦٧ - لم ترد فى المرجع السابق .

وفى الهند ، يخاطب بهندرانويل الجموع المحتشدة كما لو كان الرجال (وخاصة الشباب) وحدهم الذين ينصتون ، ويحثهم على إطلاق لحاهم حتى تنمو على غرار لحى السيخ الطويلة ، ويصف تخاذلهم فى مواجهة معارضة الحكومة لهم « بالعجز » . ويشعر المرء من رغبة بهندرانويل الشديدة وغيره من العناصر الدينية النشطة ، فى إسترداد الرجولة برغبة عارمة معقدة غير طبيعية جنسية وسياسية فى آن واحد(٦٨) . إن هامشية هؤلاء الأشخاص فى العالم الحديث تجعلهم يعانون نوعا من الإحباط الجنسى . وهو أمر يمكن إعتباره فى محله تقريبا لو لم يصبح شديد الخطورة .

ربما وجد هؤلاء الرجال قوتهم قد تقلصت فى المجتمع الحديث ومن ثم إنساقوا وراء الكوادر المتشددة . يستخدمون القوة من العنف ، فالقوة المستمدة من الرشاش قوة مباشرة ، وقد يكون البعد السيكولوجى غير المباشر لهذه القوة اكثر فعالية . وكما يرى فرانتز فانون فى سياق حرب الإستقلال الجزائرية منذ عدة أعوام ، أنه حتى القليل من إستعراض العنف يمكن أن تكون له قوة رمزية هائلة تجعل الجماهير على وعى بإمكانياتها(٦٩) . ويعنى هذا أنه فى البنجاب وسريلانكا وغيرهما فى سائر أرجاء العالم ، ثمة مظاهر ثورة إجتماعية ينطوى عليها العنف الذى يبدو لأول وهلة أن دوافعه دينية فقط .

ويمكن للمرء أن يجادل فيما إذا كان بهندرانويل قد نجح فى جعل جماهير البنجاب تدرك إمكانياتها ، غير أنه من المؤكد أن أعمال العنف التى يقوم عليها المتشددون من بينهم جعلت الجماهير أكثر إدراكا مما كانت عليه لقوة المتشددين واصبح المتشددون يعاملون كما لو كانت لديهم سلطة تنافس سلطة رجال الشرطة وغيرهم من المسئولين بالحكومة . وتكمن إحدى مشكلات البنجاب فى أن القرويين فيما يطلق عليه مناطق إرهابية حول باتالا وتارن تاران يحجمون عن إبلاغ المسئولين بالأنشطة الإرهابية . فقد بلغ الأمر بالشباب المتطرف إلى تشكيل محاكم ومكاتب حكومية خاصة .

إكتسب هؤلاء المتطرفون الدينيون الصغار من جراء خطورتهم بعضا من سوء السمعة ، وتسنى لهم من خلال التستر وراء الستار الأخلاقى للدين ، إضفاء الشرعية على أعمالهم . ولما كان الدين يجيز لهم القيام بهذه الأنشطة ، فلم تكن مجرد أعمال إرهابية عشوائية وإنما أعمال سياسية هامة : فأقدموا على إنتهاك تحريم الدولة لعقوبة القتل . وعندما أصبح حق القتل بأيدى مرتكبى أعمال العنف الدينى ، طالبوا فى جرأة بالسلطة نيابة عن أولئك الذين كانوا عاجزين من قبل ولايبالى بهم من يتولون السلطة .

لاغرابة إذن - ولهذه الأسباب - فى أن يلازم العنف كثيرا من الحركات الراديكالية للقومية الدينية . أما ما يثير الدهشة فهو عدد الحركات التى لم تتحول فى إتجاه العنف - حتى تلك التى تعتبر ملتزمة بمثلها العليا وثورية فى أهدافها شأنها فى ذلك شأن الحركات العنيفة . وعلى الرغم من

---

٦٨ - تشير الإنتماءات القوية للرفاق الذكور فى هذه الجماعات المتشددة فى بعض الحالات إلى عنصر شذوذ جنسى . ففى الهند يتجمع بعض الشباب من الذكور فى كادرات السيخ المتشددة ، أزواجا ويرتبطون كأخوة بالدم فى إحتفال شبه دينى .

٦٩ - فرانتز انون « بؤساء العالم » .

أن الثوريين الدينيين على إختلاف مذاهبهم يرون صراعا كونيا قائما بين النظام القديم الذين يريدون طمس معالمه والدول الدينية الجديدة التي يجتهدون بإقامتها ، فإن عددا كبيرا منهم يؤيد بشدة الإجراءات الديمقراطية وحقوق الإنسان التي أعطت الإمكانيات العتيقة لصراعهم ، مراحلها .

الفصل السابع

الديموقراطية وحقوق الانسان والدولة الدينية الحديثة

ربما كان الإتجاه إلى إستخدام العنف هو الأمر الذي يزعج العالم الخارجي بشكل مباشر إلى حد بعيد إزاء الحركات الثورية الدينية ، بيد أنه على المدى البعيد ، فإن المراقبين يعربون عن قلقهم أيضا إزاء القيود التي قد تفرض على الحرية في الدول الدينية . ويسهل على المرء نظرا لفشل المحاولات المبذولة لإقامة دولة دينية من العصور الحديثة أن يخلص إلى أن مثل هذا الكيان لم يعد مناسبا للعصر الحديث : وأنه سوف يصبح عقائديا متعصبا ولا يحتمل التنوع . ومما يدعو للأسف أن الأنباء التي تواترت حول الحياة في جمهورية إيران الإسلامية لم تبدد كثيرا هذه الإنطباعات ، ولما كانت إيران أول دولة دينية تقوم لها قائمة في هذا الجيل ، فإنها تصلح مثالا لما يريده القوميون الدينيون في أي مكان آخر . ومع ذلك ، ومن حسن الحظ ، ألا يرى جميع القوميين الدينيين في إيران نموذجا مثاليا يحتذى - فالشيخ ياسين في فلسطين والقاضي تورانجونزاده في طاجيكستان على سبيل المثال ، رفضا بشدة موقف الخوميني ، ومن هذا المنطلق كثيرا ما تتسم الحالة الإيرانية بالمغالاة . ومع ذلك ، فلا تزال صورة القوميين الدينيين بعيدة كل البعد عن العصور الحديثة .

سارع العديد من الباحثين في الهند على سبيل المثال ، ممن يرقبون بفزع تزايد القومية الدينية بشكل ملحوظ في تلك الدولة في عام ١٩٩١ ، بطبع عدد من المقالات يحللون فيها الجدل الدائر حول المسجد في أيوديا ويعربون فيها عن أسفهم لعجز السياسة الهندية عن البقاء بمنأى عن إنتقاد الدين . وأعلن محرر المقالات سارفيبالي جوبال أن سمعة الهند ذاتها كدولة حديثة يتهددها الخطر . كما أعلن عن رأيه في أن « فصل الدولة عن كافة المعتقدات الدينية » يعتبر خاصية أساسية للحداثة وسمة مميزة « للرؤية الحديثة في أي مكان » . وأن « العلمانية من هذا القبيل » وحدها هي ما يناسب أي مجتمع « يقول بالمساواة ويتطلع للمستقبل »[1] .

هل هو على صواب في إفتراضاته ؟ لنطرح جانبا في الوقت الحالي التساؤل حول ما إذا كان يمكن إعتبار أية دولة دينية بمثابة دولة حديثة ولنبدأ بمسألة ما إذا كان القوميون الدينيون لديهم نزعة إلى الدكتاتورية ومعارضة حقوق الإنسان . مما ذكرته من قبل في هذا الكتاب عن الدين كأيديولوجية نظام ، يخلص المرء إلى أن الحركات ذات الرؤية الدينية القوية تميل بالفعل إلى القيادة الصارمة

---

١ - سارفيبالي جوبال «مقدمة»

والإنضباط الداخلى . وبالتالى ، غالبا ماتكون مستبدة . وحدث أن أكد أحد الزعماء المسلمين رأيه فى أن مكان المرأة هو البيت بقوله « لست أنا الذى أطالب بذلك ، ولكنه الله »(٢) .

وغالبا ما تعنى الرؤية الدينية القوية إختيار شخصية واحدة تمثل السلطة للحركة برمتها . ففى الهند على سبيل المثال ، أعلنت الحركة القومية الهندية RSS عن عدم تقديم فروض الطاعة « لقيادتها الحكيمة الفعالة » فحسب ، بل يتعين تبجيلها أيضا تماما كما يبجل الجورو (المعلم الروحى) فى العقيدة الهندوسية بل قد يصل الأمر إلى تأليهه(٣) ، أما فى إيران ، فيعتقد البعض أن الخومينى قاد بلاده بمدد من السماء . وأصبح الخومينى بالنسبة للحركات الدينية الثورية الأخرى فى سائر أرجاء العالم موضع إعجاب حتى بالنسبة لأولئك الذين لايوافقون على أيديولوجيته ورؤيته الدينية . حتى إن الشيخ ياسين الذى يعتبر الثورة الإيرانية بمثابة « تجربة منيت بالفشل » ، أعرب عن إعجابه بالخومينى(٤) . أما فى المعسكر المقابل فى إسرائيل إعترف أيضا كاهانا بإعجابه بالزعيم الإيرانى وحذا حذو الخومينى فى قيادة حركته الخاصة بطريقة إستبدادية ، دون مزاحم فى واقع الأمر(٥) . وأكبرت العناصر الدينية النشطة من مصر إلى أندونيسيا ، فى الأسلوب الخومينى ، النظام واليقين الذى أسفر عن رؤية دينية واضحة وسلطة لا منازع لها .

وعلى الرغم من إتجاه الحركات الدينية إلى النزعة الإستبدادية فإن نفس الشىء يصدق على الدول القومية العلمانية التى على غرار الدين تعتنق أيديولوجيات النظام وتتعهد بالحفاظ على عادات المجتمع . وقد أسفر النظام الفاشستى للقومية العلمانية فى بعض الحالات عن ديكتاتوريات عنيفة شأنها فى ذلك شأن القومية الدينية ، ويعتبر ستالين فى الإتحادالسوفييتى أحد الأمثلة على ذلك ، وكذلك هتلر فى ألمانيا (إذا ما إعتبرنا الإشتراكية القومية قومية علمانية) . ومع ذلك ، فإنه فى معظم الدول القومية العلمانية تم نقل السلطة المركزية القوية من زعماء منفردين بالحكم إلى نظام حاكم يشتمل على برلمان منتخب يضم ممثلين للشعب وسلطة قضائية مستقلة . ويشير معظم القوميين العلمانيين إلى هذا النظام عندما يتحدثون عن الديمقراطية ويبقى السؤال بعدئذ حول ما إذا كان يمكن للقومية الدينية إنتهاج نظام ديمقراطى .

٢ - نقلا عن كيم ميرفى « الأنتخابات الجزائرية تختبر قوة الاسلام الراديكالى » .
٣ - دينا نات ميشرا « الاسطورة والحقيقة » .
انظر ايضا ايميرى « مهمة راشتر ياسوا ياما سيفاك سنغ » .
٤ - حديث صحفى مع ياسين .
٥ - نقلا عن ميرجوى وسيمونوت « آيات الله الاسرائيليون » .

الثيوقراطية* أم الديمقراطية ؟

تشير خطب العديد من القوميين الدينيين إلى تحمسهم بشكل ملحوظ للديمقراطية . بل إن تلك العناصر النشطة التى غالبا ما تعترض على الدولة العلمانية تؤكد على أهمية توفر الروح الديمقراطية فى السياسات . فالشيخ ياسين ، على سبيل المثال ، صرح لى بأن « الإسلام يؤمن بالديمقراطية » .(٦) وقال أحد نظرائه من البوذيين فى سريلانكا إن البوذية أيضا « تعتبر ديمقراطية بطبيعتها »(٧) . وقال لى أحد أعضاء الاخوان المسلمين فى مصر « إن الديمقراطية هى السبيل الوحيد لإقامة دولة إسلامية » .(٨) وأعلن أحد زعماء حركة جوش إيمونيم فى إسرائيل « إننا بحاجة إلى الديمقراطية حتى فى مجتمع دينى » .(٩) وتراود القوميون الدينيون فى آسيا الوسطى هذه الرغبة فى تحقيق الديمقراطية فى دولة دينية .

ويعتبر بعض من هذا الحماس مفيدا فى حد ذاته . فإذا كانت الديمقراطية تعنى ببساطة حكم الأغلبية ، فإنها تعنى بالتالى السماح للشعب بالحصول على ما يريده ، فإذا ما أراد الشعب مجتمعا دينيا وليس علمانيا ، فليكن له ما أراد . وحدث أن أوضح لى أحد النشطاء الإسلاميين أنه « بما أن ٨٠٪ من سكان مصر من المسلمين ، فإنه يجب أن تكون مصر دولة إسلامية » .(١٠) وهو نفس أسلوب التفكير المتبع فى سريلانكا وفى البنجاب ، حيث يعتقد النشطاء السنهاليون والسيخ على التوالى أن الديمقراطية تضفى الشرعية على حكم المعسكر الذى يحظى بتأييد الأغلبية . وفى هذه الحالات ، فإن الديمقراطية تعنى ببساطة « إرادة الأغلبية » .

ويمكن لزعيم نافذ البصيرة أن يتبين إرادة الأغلبية دون تجشم عناء الخوض فى تفاصيل الإنتخابات والبرلمانات . ومع ذلك ، فإن هذا الموقف لا يتكرر كثيرا ، ذلك أنه حتى النشطاء الدينيون الذين يفسرون الديمقراطية بحكم الأغلبية فقط يؤكدون أن السيطرة على مقاليد الأمور لا ينبغى أن تحدث على هذا النحو . ويرى الشيخ ياسين « إن قرار إقامة دولة إسلامية ينبغى أن يتم إتخاذه عن طريق التصويت الديمقراطى » .(١١)

★ الحكم الدينى
٦ - حديث صحفى مع ياسين .
٧ - حديث صحفى مع أودوا والا شاندا نندا ثيرو فى ٢ فبراير ١٩٨٨ .
٨ - حديث صحفى مع العريان .
٩ - حديث صحفى مع ليفنجر .
١٠ - حديث صحفى مع شنا فى ١٠ يناير ١٩٨٩ .
١١ - حديث صحفى مع ياسين .

ومع ذلك ، فإن إرادة الشعب فى نهاية الأمر ، لا تهم فى التصور الدينى وإنما المهم هو إرادة الله . وكثيرا ما يقرر القوميون الدينيون لهذا السبب أن الزعامة الصالحة تتضمن القدرة على إدراك ما هو صالح وصادق فى موقف معين . غير أنه مثلما يقول الحاخام كاهانا « إننا لا ندلى بأصواتنا على الحقيقة » . (١٢) ويتفق معظم القوميين الدينيين على إعتبار إدراك الحقيقة أمرا لا علاقة له على الإطلاق بالعملية الديمقراطية . (١٣) ومن ثم ، فإن الطريقة الطبيعية لانتهاج السياسات فى الدول الديمقراطية ـ من خلال التصويت والتبادل السياسى وتفاعل جماعات المصالح المتنافسة ـ لا علاقة لها بالموضوع وربما تتعارض مع الأخلاقيات العليا . وحدث عند نقطة هامة فى حديثى مع أحد الرهبان البوذيين فى سريلانكا أن ضرب لى مثلا عن عدم أخلاقية الحكومة العلمانية من حيث إتجاهها للقيام بدور الوساطة لصالح الأحزاب المتعارضة . ومع ذلك ، فإن هذا على وجه التحديد ما ينبغى للسياسات الديمقراطية فى الولايات المتحدة وغيرها فى دول الغرب القيام به : أى توزيع ثراء الدولة على نطاق واسع بقدر الإمكان وتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس . ولكنها ليست إنطباعة أخلاقية بالقدر الكافى من وجهة نظر الراهب البوذى . إنه يريد أن تتبنى الحكومة رؤية أشمل للنظام الأخلاقى والتمسك بالفضيلة . (١٤)

ويحاكى موقف الراهب البوذى من الديمقراطية والحقيقة إلى حد بعيد ، موقف أفلاطون فى أشهر كتبه « الجمهورية » . فقد وصف أفلاطون فى كتابه الديمقراطية بأنها « شكل جذاب من أشكال الحكم ، ملىء بالتنوع والفوضى » يفضى بطبيعة الحال إلى الحكم الإستبدادى . (١٥) وكان أفلاطون يخشى من أنه إذا تسنى للناس إتخاذ قرارات جماعية ، فإنهم ببساطة سيقررون مصالحهم الخاصة ، مما يسفر عن إنتهاج سياسات لاتوفر سوى أدنى مستوى مشترك لما يطمح إليه الأفراد ويرغبون فيه لتحقيق الأمن الشخصى . وقرر أفلاطون أن الأمر بحاجة إلى زعامة يمكنها الإرتفاع فوق المصلحة الذاتية وتتوفر لها رؤية شاملة للجميع . ونتج عن هذا القرار فكرة الملك الفيلسوف : أى أن تكون الزعامة فى أيدى شخص له دراية بفن التبصر السياسى .

وجاءت النظرية الديمقراطية التى قدمها لوك وغيره من مفكرى القرن الثامن عشر لترد على إعتراضات أفلاطون على الديمقراطية من ناحيتين . أولا : أن أنصار النظرية لديهم ثقة كبيرة فى مقدرة الأفراد على تجاوز المصلحة الذاتية عند إتخاذ قراراتهم والتصويت لصالح المجموع . ثانيا : إن واضعى النظرية الديمقراطية لديهم قناعة بأن يقوم النواب المنتخبون بدور مزدوج : فينطقون بلسان جمهور الناخبين فى دوائرهم الإنتخابية ويمثلون قضاة مستقلين بما يتلاءم ومصلحة المجتمع الأشمل . (١٦) وقد يتعارض الدوران ، الأمر الذى أدى إلى تركيز معظم النقاش عند وضع الدستور

١٢ - كاهانا ، مقتطف من ميرجوى وسيمونوت « آيات الله الاسرائيليون » .

١٣ - نقلا عن المرجع السابق (٣٦) يقول كاهانا « ان هدف الديمقرطية يتمثل فى أن يفعل الناس مايريدون فى حين
تسعى اليهودية إلى جعلهم أفضل » .

١٤ - حديث صحفى مع أوروا والا شاندا نيرو فى ٢ فبراير ١٩٨٨ .

١٥ - أفلاطون « الجمهورية » .

١٦ - كانت عملية الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بمثابة محاولة أخرى لإحداث التوازن بين هاتين المهمتين ، فإحداهما تمثل نواح معينة فى حين تمثل الأخرى كل النواحى . انظر لوك « عن السلطات التشريعية والتنفيذية والفيدرالية الكومنولث » .

الأمريكى ، على تشكيل الكونجرس على نحو يجعل هذين الدورين متوازيين . وكان أن تم التوصل إلى تشكيل مجلسى الكونجرس ، مجلس النواب لتمثيل الشعب ومجلس الشيوخ لتمثيل الولايات . (١٧)

إعترض كثير من القوميين الدينيين على إفتراضات لوك . فليست لديهم ثقة المفكرين فى أن العقل وحده يكفى لاكتشاف الحقيقة ، ولا يشعرون بأن إغفال المصلحة الذاتية يعد أساسا أخلاقيا كافيا للنظام السياسى . وأعاد هذا الرأى القوميين الدينيين إلى موقف أفلاطون متمثلا فى عدم الإرتياح للحكم الديمقراطى للجماهير والتطلع للعثور على ملك فيلسوف .

ويمتاز القوميون الدينييون على أفلاطون فى أمر واحد : هو أنهم أكثر منه يقينا فى إكتشاف أين تكمن الحقيقة ، فالعقيدة تتيح لمعظم النشطاء الدينيين إطارا من التشريع الدينى يعد مقياسا للنشاط البشرى . ولما كان التشريع الدينى هو المعيار الأكيد الوحيد للحقيقة الإجتماعية والأخلاقية ، فإنهم يرون أنه يجب أن يكون أساس السياسات . ويرى بعض النشطاء أن تطبيق التشريع الدينى يأتى فى المرتبة الأولى ـ فى حين يقول البعض إنه الهدف الوحيد ـ للحركات القومية الدينية .

سألنى أحد القيادات الدينية فى مصر « لماذا يتعين علينا الإمتثال للقوانين الغربية بينما قوانين الإسلام أفضل » . (١٨) ؟

تردد هذا الشعور فى إسرائيل ، حيث يشعر القوميون اليهود بأن الكنيست (البرلمان) يعتمد على الشرائع غير اليهودية أكثر من إعتماده على الشرائع اليهودية ، حتى برغم ـ كما قال أحدهم ـ « إن الشرائع اليهودية صيغت منذ أمد بعيد حين كان غير اليهود لا يزالون يعيشون فى الأدغال » . (١٩) وقال لى نفس الشخص فى مناسبة أخرى أنه ينبغى لإسرائيل أن تناضل من أجل « حكم التوراة » وليس من أجل الديمقراطية . (٢٠) وقد وضع دستورا لدولة إسرائيل يقوم على أساس شرائع التلمود تماما ، غير أنه يبدو إلى حد كبير فيما عدا اللغة القديمة إلى حد ما ، الأمر الذى له دلالته ، على غرار الدستور الحديث القائم على القانون العلمانى الغربى . فالدستور القائم على التوراة على سبيل المثال ، يمنح الأفراد حرية التعبير . أما الإختلاف الرئيسى عن الدستور العلمانى الغربى فيكمن فى النص الخاص بالحكم النهائى لما فيه صالح المجتمع : مجلس القضاة ، السنهدريم [المجلس الأعلى [عند اليهود القدماء] .

كذلك فإن دستور جمهورية إيران الإسلامية يشبه إلى حد بعيد ، دساتير معظم الدول الغربية . فيشتمل على ضمانات للحقوق المدنية وحقوق الأقلية ، ويقضى بسلطات ثلاث للحكم ـ هى السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية ـ وصلاحيات كل منها . ويتم تعيين الرئيس والهيئة التشريعية بالإنتخاب لفترات محددة . ويتمثل الجانب الغريب الوحيد فى الدستور

١٧ - انظر « الاوراق الفيدرالية » .

١٨ - حديث صحفى مع الجيوشى .

١٩ - خطاب القاه باؤل ليرنر بمناسبة الإحتفال بقيام دولة يهودا المستقلة ، القدس فى ١٨ يناير عام ١٩٨٩ . وأقدم شكرى وتقديرى للترجمة الفورية للخطاب التى قام بها أهودسبرنزاك وطلبته .

٢٠ - حديث صحفى مع ليرنر .

من وجهة النظر العلمانية الغربية ، فى التمسك بالشريعة الإسلامية كأساس تستند إليه كافة مبادىء
التشريع ودور رجال الدين الإسلامى فى إرشاد المشرعين لما ينبغى العمل به من تشريعات . كما
ينص الدستور على دور غير عادى « للزعيم » ، وكان تخصيص هذا الدور فى البداية لآية الله
الخومينى . فالزعيم يقوم بتعيين مجلس رجال الدين الذين يحكمون بالشريعة الإسلامية ، ويقوم
بتعيين أعضاء المحكمة العليا وقادة الجيش ، ويتولى قيادة مجلس الدفاع القومى ، ويعلن الحرب
والسلام . والمثير فى الأمر أن الزعيم لا يملك سلطة تعيين رئيس الدولة ، غير أنه يمكنه الإمتناع
عن توقيع المرسوم الذى يقضى بانتخاب الرئيس إذا ما أراد ذلك . ويستطيع الزعيم أيضا إبعاد
الرئيس ، ولكن فقط فى حالة ما إذا أدانته المحكمة العليا « لعجزه عن القيام بمهام منصبه
القانونية » ، أو أن تشهد الجمعية الإستشارية القومية « بعدم كفاءته السياسية » . (٢١) وللزعيم أيضا
الحق فى العفو عن المتهمين أو تخفيف الأحكام الصادرة ضدهم ، ولكن بعد تلقيه توصية من
المحكمة العليا بهذا الشأن . وبالتالى فقد أمد الدستور الإيرانى الدولة بنسخة إسلامية من الملك ـ
الفيلسوف لأفلاطون ـ غير أنه وضع هذا الزعيم داخل نظام برلمانى حديث . (٢٢)

وتعتبر سلطة رجال الدين حتى فى إيران الآن سلطة محددة . (٢٣) ففى بداية الثورة لم يسارع
الملالى بالإشتراك فى السياسة ، وخلص عدد من الباحثين الأمريكيين إلى أن رجال الدين « لن
يشتركوا على الإطلاق فى التشكيل الحكومى الرسمى » لإفتقارهم إلى الذكاء اللازم لذلك أو
الإهتمام . (٢٤) فمعظم الملالى كانوا يشعرون بالإرتياح لعودة الدستور الديمقراطى لعام ١٩٠٦ ،
الذى يكفل تطبيق القوانين وفقا للمبادىء الإسلامية وكانوا يكتفون بذلك . ومع ذلك ، أصر
الخومينى على إشتراك أكثر إيجابية لرجال الدين والإنفصال التام عن « نظام السياسات
القديم »(٢٥) . وتم إستبدال بعض السياسيين ممن تلقوا تعليمهم فى الغرب وكانوا يتولون أمور
الحكم فى أعقاب الثورة مباشرة ، ومن بينهم بن صدر وبازرجان وصادق قطب زاده ، برجال دين
لاتربطهم علاقات وثيقة بالغرب . غير أن إيران رغم إشتراك رجال الدين فى الحكم ، أصبحت أبعد
ما يكون عن الحكم الدينى ، وإنسحب فجأة بعد وفاة الخومينى ، عدد من رجال الدين ممن
اشتركوا فى السياسة . وقوبل بعض من أسوأهم ومن بينهم حجة الإسلام صادق خلخلى « الدموى »
بالإزدراء . وفى أكتوبر عام ١٩٩١ لم يسمح لخلخلى وعديد من رجال الدين المتطرفين الآخرين
بالترشيح لمقاعد مجلس المستشارين لأن هيئة العلماء (التى تضم حاصلين على الدكتوراه فى

٢١ - حميد الجار ترجمة لكتاب دستور جمهورية إيران الإسلامية « دستور جمهورية ايران الاسلامية » .
٢٢ - من المعروف أن يظل الزعيم مدى الحياة وعندما يموت ، فإن الدستور ينص على أن يقوم « مستشارون منتخبون
من قبل الشعب » بإختيار زعيم جديد ، وإذا لم يتم العثور على زعيم ، يقومون بتعيين من ثلاثة إلى خمسة
أعضاء لمجلس قيادى يتولى القيام بمهام الزعيم .
٢٣ - أنظر اتش إى الشهابى « الدين والسياسات فى ايران » وللتعرف على تردد رجال الدين إزاء السياسة فى فترة ماقبل
الثورة مباشرة أنظر . شاهرو أكابى « الدين والسياسات فى ايران المعاصرة » .
٢٤ - ميك « الجميع يسقطون »
٢٥ - المرجع السابق (١٨٥)

الدين الإسلامى والشريعة الإسلامية) فى مجلس المستشارين رفضتهم فيما أسماه أحد الباحثين
« بامتحان مهين فى التشريع الشيعى » . (٢٦)

وفى حركات القومية الدينية الأخرى ، قام رجال الدين أيضا بدور محدود . ففى إسرائيل
وفلسطين والبنجاب كان من بين زعامة الحركات حاخامات وشيوخ وغيرهم من الشخصيات الدينية
الأخرى ، غير أنهم لم يكونوا زعماء وحدهم(٢٧) ، فالشيخ ياسين على سبيل المثال ، أعلن أنه
يجب أن تكون زعامة الحركة السياسية الإسلامية مفتوحة للجميع وأنه لا يجب إقحام رجال الدين
فى أنشطة سياسية لو لم يعيروها اهتماما(٢٨) . وفى سريلانكا ونيكارجوا وأوكرانيا ، إنضم الرهبان
والقساوسة إلى الحركات الثورية كعناصر نشطة دون الحاجة إلى تولى الزعامة فى المقام الأول . قال
لى احد الرهبان فى سريلانكا إنه ليس هنلك ما يدعو لتولى الرهبان السلطة طالما أن المسئولين
بالحكومة حريصون على تبادل الرأى مع رجال الدين : « إذ ينبغى لهم الأخذ بمشورتهم »(٢٩) .
وفى مصر والهند ، لايتزعم رجال الدين حركات القومية الدينية بوجه عام . قال لى أحد العناصر
الإسلامية النشطة فى مصر أنه يجب على رجال الدين أن يكونوا معلمين للمبادىء الدينية لا
سياسيين(٣٠) . وفى الهند حيث تعمل أعداد غفيرة من النساء للحصول على أصوات لحزب بهاراتا
جاناتا الهندوسى القومى ، BJPأعلن زعماء الحزب عن ضمانات بعدم ممارسة النساك أى تأثير هام
على سياسة الحزب . وعلى الرغم من سماح الحزب لبعض النساك بالترشيح لمنصب فى ظل
الحزب ، فمن غير المحتمل أن يصبحوا كتلة هامة داخل زعامة الحزب . وواقع الأمر أن فكرة
الثيوقراطية ـ أى حكم رجال الدين ـ تعتبر فى أية حركة للقومية الدينية ، فكرة مرفوضة .

وفى الحقيقة إنه طالما تم التأكيد على التشريع الدينى كأساس للعمل السياسى ، فإن أسلوب
تطبيقه وإجراءات إختيار الزعماء القائمين بذلك يمكن أن تتم بطريقة ديمقراطية : أى أن يعتمد
النظام على الإقتراع والإنتخابات . صرح لى أحد الرهبان فى سريلانكا بقوله « إننا نتوقع فى هذه
الأيام أن يتم إنتخاب حكوماتنا بطريقة ديمقراطية » ، مشيرا إلى أن الديمقراطية تتفق ومبادىء البوذية
طالما حرص الزعماء عل حقيقة تمسكهم بالأمر الإلهى (٣١) . وفى مصر يشعر بعض النشطاء
الدينيين بأن العملية الديمقراطية هى السبيل الوحيد لنجاح الأحزاب الدينية المشروعة(٣٢) .

وتتبع معظم حركات القومية الدينية أيضا الإجراءات الديمقراطية داخل تنظيماتها الخاصة .
وقد وافق الحاخام كاهانا حتى برغم تأييده للحكم الإستبدادى فى إسرائيل ، على الإجراءات

٢٦ - أرجو ماند « انتصار البراجماتيون » . انظر ايضا سيسون « داخل ايران » .
٢٧ - على الرغم من أن عقيدة السيخ لاتنطوى على تقليد رجال الدين ، فثمة مجموعة من المعلمين للتعاليم
الدينية ، ويعد بهندرانويل أحد هؤلاء المعلمين .
٢٨ - حديث صحفى مع ياسين .
٢٩ - حديث صحفى مع أودووا ولا شاندانندا ثيرو فى ٢ فبراير ١٩٨٨ .
٣٠ - حديث صحفى مع العريان .
٣١ - حديث صحفى مع اودوولا والا شاندا نندا فى ٢ فبراير سنة ١٩٨٨ .
٣٢ - حديث صحفى مع شنا فى ١٠ يناير ١٩٨٩ .

الديمقراطية للجنة التى تم تشكيلها لإقامة دولة يهودا المستقلة (٣٣) أما اللجان الثورية من سريلانكا حتى الجزائر ومن فلسطين حتى أوكرانيا ، فقد تم تشكيلها بطريقة ديمقراطية .

وتكمن دلالة ذلك فى أن العملية الإنتخابية ـ باعتبارها وسيلة لاختيار الزعماء وإتخاذ القرارات ـ أصبحت ثابتة تماما فى سائر أرجاء العالم ، بما فى ذلك الأماكن التى تعتبر فيها الحركات الثورية للقومية الدينية فى أوجها ، وإذا كانت هذه العملية بمثابة السمة المميزة للديمقراطية ، فإن القوميين الدينيين لا يقلون ديمقراطية عن اى سياسى علمانى . ولا يهتم القوميون الدينيون بالعملية الديمقراطية وإنما بالغرض منها : فهم يرون من وجهة نظرهم أن النظام السياسى لا يقوم فى النهاية إلا لأهداف إلهية ، للتيقن من أن النشاط البشرى يتفق مع النظام الأخلاقى الأساسى الذى يدعمه . ويختلف القوميون الدينيون مع واضعى النظريات الديمقراطية أساسا حول ما إذا كان يمكن للنظام الديمقراطى إضفاء الشرعية على ذاته : وينفى القوميون الدينيون هذه الإمكانية . ويقولون إن عصابة ديمقراطية من اللصوص ، لاتزال عصابة من اللصوص . وانه يتعين حتى تصح العملية من الناحية الأخلاقية ، أن تنطوى على أهداف نبيلة ، وهنا يكمن السبب فى وجوب جعل التشريع الدينى بمثابة الأساس لأية دولة أخلاقية .

حماية حقوق الأقلية

كانت مجتمعات الأقلية فى شتى أنحاء العالم ترقب تيار القومية الدينية المتزايد بتوجس شديد . وتركزت مخاوفها التى كثيرا ما تفاقمت من جراء تحذيرات القوميين العلمانيين ، حول الشعور بالقلق إزاء تأييد الدولة التى تدعمها القومية الدينية لمجتمع الأغلبية الدينية على حساب الأقليات .

وكان لهذا التوجس ما يبرره ، ذلك أن أقل ما يريده القوميون الدينيون يتمثل فى تبجيل رموز وثقافة مجتمعاتهم الدينية الخاصة كجزء من تراث الدولة ، ويتسنى لمعظم أعضاء مجتمعات الأقلية الإقامة فى دولة واضعين فى اعتبارهم أن الغلبة فيها لدين آخر إذا كان الأمر ببساطة يتعلق بالصبر على وضع الأسد السنهالى أو وضع عبارة « الله أكبر » على العلم القومى مثلما هى الحال فى سريلانكا وجمهورية إيران الإسلامية ، أو أنها مسألة تحمل سلسلة من العطلات القومية فى مناسبات لأديان لايعتنقونها . ومع ذلك ، فإن الأقليات تشعر بالقلق إزاء إحتمالين يتعذر البت فيهما : أولهما : توافر معاملة تفضيلية لأعضاء مجتمع الأغلبية فى الوظائف والسياسات الحكومية ، وثانيهما : إحتمال مطالبة الأقليات بالإمتثال لتشريعات دينية لايراعونها وثمة إحتمال ثالث أكثر تكتما

٣٣ - حديث صحفى مع كاهانا . أوضح ميشيل بن هورين ، زعيم ، حدث الاعلان عن دولة يهودا ، أنه قد وقع إختيار كافة الوفود من يهودا والسامرة ، فقد تم إنتخاب إثنين من كل مستعمرة . وتم إنتخاب زعماء المجلس المؤسس فى إقتراح سرى . وبعد قراءة قائمة أسماء المعينين فى اللجنة التنفيذية (وكان من الممكن إضافة أسماء أخرى) ، قام كل مرشح بإلقاء كلمة موجزة . حديث صحفى مع ميشيل بن هورين مدير مكتب كاش فى القدس فى ١٥ يناير ١٩٨٩ .

ويتمثل فى تخوفهم من ان ينتهى بهم الأمر إلى الطرد من أوطانهم ، أو إضطهادهم أو قتلهم إذا ما ظلوا فيها . ولا تعتبر هذه الأمور الشغل الشاغل الوحيد لأعضاء مجتمعات الأقلية . ولكنها موضوع نقاش مستفيض بين القوميين الدينيين .

وقبل ان أبدأ فى وصف كيفية تناول القوميين الدينيين لهذه المشاكل المحتملة ، أجد لزاما علىّ رغم ذلك ، ان أوضح أن مشكلة حقوق الأقلية وتوكيد هويتها ليست وقفا على القوميين الدينيين ، بل انها مشاكل أساسية فى المجتمعات العلمانية أيضا . فالقومية العلمانية فى واقع الأمر ، عاجزة عن التعامل بسهولة مع أى نوع من الهوية الجماعية اللهم إلا تلك التى تحددها المعالم الجغرافية . مثال ذلك أن الأمريكيين الأفارقة فى الولايات المتحدة يشكلون ما يربو على ١٠٪ من السكان ولكنهم لا يمثلون ١٠٪ فى الكونجرس لأنهم لايقيمون جميعا فى مكان واحد . فالنظام القائم على تمثيل الأفراد على أساس محل إقامتهم دائما ما يعجز تقريبا عن تمثيل مجموعات الشعب على قدم المساواة ، مالم يحدث أن تكون هذه المجموعات ممتدة على الحدود الجغرافية للمدينة أو الدولة .

وكان أن أدرك البريطانيون فى الهند هذا الخطأ فى النظام الغربى للتمثيل النيابى الديمقراطى وحاولوا تصميمه عن طريق « دوائر إنتخابية خاصة » - وهو نظام لايتيح إلا لأعضاء مجتمعات أقلية معينة (المسلمون وأعضاء طائفة المنبوذين على سبيل المثال) الترشيح فى دوائر إنتخابية مختارة لهذا الغرض . وفى معظم الحالات ورغم ذلك ، كانت الحكومات العلمانية تتعامل مع التمثيل النيابى السياسى لمجتمعات الأقلية على أساس أنه ليس ثمة مشكلة بمعنى أنها تتعلق بوهم النظرية الديمقراطية مفاده أن كل الناس سواسية ، ومن ثم لا ينبغى التفرقة بين الجماعات . ويقوى هذا الوهم قانون : إذا ما تبين أن أناسا فى واقع الأمر ، يقومون بالتفرقة على أساس طائفى ، فسوف يعاقبون على ذلك . وهكذا تم التأكيد على أسطورة المساواة .

ولا اعنى باستخدام تعبير « أسطورة المساواة » أن المفهوم الأيديولوجى للنظرية الديمقراطية غير صحيح او انه لا تتوافر فيه الكفاية الأخلاقية . بل ربما كان العكس تماما هو الحال : ذلك أنه مع تواجد الأسطورة الدينية ، يتسنى للأسطورة العلمانية نقل صور جمة لقوة البشرية الأخلاقية . ومع ذلك فإن لفظ أسطورة يشير إلى ان المساواة حالة مثالية - يصبو إليها المرء ، ولا توجدها الطبيعة بالضرورة . كذلك فإن إعتقاد القوميين الدينيين بأنه يمكن التعرف على الأفراد أساسا من خلال إنتسابهم لجماعات ثقافية يعد أيضا أسطورة ، كما تعد المنافسة بين القوميين الدينيين والعلمانيين إلى حد ما ، مباراة لتبين أى من الأسطورتين سيكون لها الغلبة . وقد فازت أسطورة المساواة إلى حد بعيد فى الغرب ذى الطابع الأوروبى نظرا لصياغة المواقف العامة عن طريق سن القوانين من أجل تنفيذها ومن جراء الهياكل السياسية والإقتصادية والإجتماعية الرامية لتعزيزها(٣٤) .

ومع ذلك واصلت الكيانات بقاءها فى أوروبا ودول العالم الغربى ذات الطابع الأوروبى ، تماما مثلما واصلت بقاءها فى غيرها من الأماكن . أما الأمر الذى يختلف فيه القوميون الدينيون

٣٤ - أنظر لوى دومون « من مينديل الى ماركس » .

اختلافا شديدا مع معظم الحكومات العلمانية فيتمثل فى إدراكهم لإستمرار بقاء الكيانات الطائفية وعجز السياسات العلمانية عن تغيير ما يعتبرونه بمثابة إنتماءات دينية طبيعية . ويجعل إدراكهم لهذه الإنتماءات منهم أناسا خطرين (إذا ما شعر المرء بأن الكيانات الطائفية غير أخلاقية فى مجتمع سليم) ويجعل منهم أناسا شرفاء (إذا ما إعتقد المرء أن هذه الكيانات موجودة ، سواء أكان يرغب فى ذلك أم لا) .

يرى بعض القوميين الدينيين أن الصدق إزاء الكيانات الطائفية يعد ميزة فى التعامل مع الجماعات الأقلية . ففى الهند على سبيل المثال ، يعلن حزب بهاراتا جاناتا أن حدة التوتر السائد بين الحكومة والأقليات البائسة من المسلمين والسيخ ، سوف تخف إذا ماقدر زعماء الحكومة الكيانات الطائفية وسعوا لإيجاد طريقة لدمج المسلمين والسيخ فى المجتمع كمسلمين وكسيخ وليس كأعضاء منفردين بلا اعتبار فى دولة علمانية . وصرح إدفانى زعيم حزب بهاراتا جاناتا لهذا السبب ، بأنه إذا ما تولى حزبه السلطة « فإن المسلمين سيشعرون بالسعادة فى غضون شهرين[٣٥] » . وفى إسرائيل أيضا قال لى الحاخام كاهانا أنه عندما كانت جماعته تقاتل من أجل نيل حقوقها الدينية الخاصة أصبحت أكثر حساسية مما كانت عليه من قبل إزاء الجماعات الإسلامية التى تقاتل من أجل حقوقها الدينية[٣٦] .

وفى إيران أعرب بنو صدر ، أحد زعماء الثورة الأوائل ، عن رأيه فى وجوب نيل كل جماعة حقوقها - جماعات الأقلية والأكثرية على حد سواء . قال « إن إعتبار هوية شخص وحقوقه وهوية الآخرين وحقوقهم كهوية المرء وحقوقه ، إنماهى فكرة إسلامية . ومن ثم فإننا لا نختلف مع أولئك الذين يقولون : إن حقوقنا تخصنا »[٣٧] .

ومع ذلك ، يبقى السؤال متمثلا فى كيفية معالجة القوميين الدينيين لمسألة حقوق الأقلية إذا ما تسنى إقامة دولة دينية . لقد إقترحوا حلين بوجه عام . يتمثل أحدهما فى توفير وضع مستقل (أو حتى إقامة دولة منفصلة) لمجتمعات الأقلية - وهو أساسا الحل البريطانى متمثلا فى توفير دوائر إنتخابية خاصة للأقليات فى الهند . أما الحل الآخر فيتمثل فى إستيعاب المجتمعات داخل إطار الأيديولوجية السائدة - باعتبار الأيديولوجية الدينية المهيمنة فى المقام الأول ظاهرة ثقافية عامة تتوارثها مجموعة مختلفة من المجتمعات الدينية . وتعتبر هذه الطريقة طريقة معالجة حزب بهاراتا جاناتا فى الهند ، الذى يعلن أن كافة المعتقدات الهندية - بما فيها عقيدة السيخ والبوذية والجينية - معتقدات هندوسية تسمح لديانات خارج الهند كالمسيحية والإسلامية ، بالاندماج فيها والتوفيق بين المعتقدات الدينية الهندوسية - المسيحية والهندوسية - الإسلامية . وفى سريلانكا تبذل الجهود بهدف إقامة « ديانة مدنية بوذية » تضم مختلف تيارات العقائد الدينية فى الدولة[٣٨] .

٣٥ - مقتطف فى مارك فاينمان « ركوب موجة الاحياء الهندوسى فى الهند »

٣٦ - حديث صحفى مع كاهانا .

٣٧ - بنى صدر « المبادىء والقواعد الاساسية للحكومة الاسلامية »

٣٨ - قام المركز الدولى للدراسات العرقية فى كولومبو بإنتاج سلسلة من البرامج التليفزيونية تصف « الوحدة من خلال التنوع » فى مجتمع سريلانكا فالإله الهندوسى فشنو على سبيل المثال كثيرا ما يظهر معبودا فى المعابد البوذية ، وإله سريلانكا كاتاراجاما يجله بوضوح البوذيون والهندوس على حد سواء .

ويتعلق تنفيذ الحل الأول - توفير وضع منفصل - لما يستلزمه من إيجاد وضع أو مكان مناسب لجماعات الأقلية . ففى الوقت الذى تسنى فيه للبريطانيين توفير أماكن إنتخابية منفصلة فى البرلمان ، كان معظم القوميين الدينيين مطالبين بتقديم عرض سلام حقيقى إلى حد بعيد - هو الأرض - للأقليات . وللأرض مغزاها لأن القومية الدينية كثيرا ما تمتد جذورها فى مكان معين . فاليهودية ترتبط إرتباطا وثيقا بمواقع مقدسة فى التوارة ، يقع أغلبها فى الضفة الغربية لنهر الأردن فى فلسطين . وفى حين يصر القوميون الدينيون فى سريلانكا على الاندماج السياسى للجزيرة برمتها ، تمجد القومية الهندوسية لحزب بهاراتا جاناتا الهند بأسرها . ولا يتسع المجال فى هاتين الدولتين لتوفير منطقة مستقلة لمجتمعات الأقلية . ومن ثم فإن القوميين الدينيين الذين يرغبون فى حل مشكلة الأقلية عن طريق الإنفصال ربما يضطرون للرجوع إلى الحل البريطانى متمثلا فى توفير تمثيل سياسى منفصل رغم كل شئ[٣٩] .

أما الحل الثانى - إستيعاب الإختلافات الثقافية - فله أيضا مشاكله ، غير أنه ينطوى على سلسلة خيارات أكثر مرونة . يتمثل أكثرها مدعاة للتفاؤل فى فكرة سمعتها أول مرة حين كانت عناصر إسلامية نشطة فى مصر تناقشها ، ثم سمعتها مرة أخرى فى سياق مختلف تماما ، بين زعماء مسلمين فى غزة[٤٠] . كان هؤلاء الزعماء المسلمون يصرون على وجوب إحتكام القومية المصرية والفلسفية إلى الشريعة ، ولكنهم أشاروا إلى أن هنالك نوعين من الشريعة أو بالأحرى مستويين من الشريعة : فعلى المستوى الثقافى العام توجد قواعد إجتماعية تعد ملزمة لكل المقيمين فى الدولة بصرف النظر عن إنتماءاتهم الدينية . ويشبه هذا المستوى العام للشريعة إلى حد بعيد ما يعرف بالسلوك المتحضر الملتزم بالقانون فى أى مكان . ومع ذلك . فإنه توجد على المستوى الخاص جدا مجموعة قواعد سلوكية شخصية وأسرية مفصلة تقتصر على المسلمين فقط . ويقولون إن هذه الصيغة تماثل أنماطاً تعرفوا عليها عندما كانوا بالخارج . فمن المنتظر عندما كانوا فى إنجلترا أو فى أمريكا الشمالية أن يذعنوا لقوانين ومعايير الحضارة الغربية فى العلن ، ولكنهم فى الخفاء يتبعون النهج الإسلامى وليس الغربى[٤١] . وينتظرون من المسيحيين رد الجميل عندما يقومون بزيارة دول إسلامية أو يقيمون فيها .

ويعتبر حل الشريعة التى تتضمن مستويين ، حلا مرضيا وثمة ما يماثله فى معتقدات أخرى . ففى الهند كما ذكرت من قبل ، يصر أدفانى زعيم حزب بهاراتا جاناتا على أن الهندوسية تعتبر ببساطة ، على أحد المستويات ، بمثابة اسم آخر لهوية الهند الثقافية القومية وأن أحد شعارات

٣٩ - كثيرا ما طرح حل لمشاكل الهند مع السيخ (وربما الأهم من ذلك مع الأقلية المسلمة التى تفوق السيخ عددا) يتمثل فى إقامة فرع عرقى للحكم سواء عن طريق مجالس تضم ممثلين من كل طائفة دينية لتقديم المشورة للحكومة حول التشريع الإجتماعى أو عن طريق مجلس أعلى فى البرلمان يتيح التمثيل على أساس الإنتماء الدينى والعرقى .

٤٠ - أحاديث صحفية مع شتا فى ١٠ يناير عام ١٩٨٩ ، والعريان والجيوشى وياسين . وقد جاءت تعليقاتهم حول الشريعة ذات المستويين دون علم بالتعليقات التى أدلى بها الآخرون فى هذا الشأن .

٤١ - حديث صحفى مع الجيوشى .

الحزب يتمثل فى أنه فى الوقت الذى تؤلب الأحزاب الأخرى الجماعات الطائفية والعرقية بعضها ضد البعض الآخر ، يقوم حزب بهاراتا جاناتا « بتوحيد البلاد بتراثه الثقافى »(٤٢) . وفى سريلانكا يعلن أنصار حركة جاتيكا تشنتا نايا أن الثقافة البوذية السنهالية شاملة وأن التاميل تاميل بوذيون سنهاليون وأن المسلمين مسلمون بوذيون سنهاليون . بل إن بعض الزعماء المسيحيين يعتبرون الثقافة السنهالية جزءا من أساس كافة المعتقدات الدينية الممثلة فى الدولة ، بما فيها عقيدتهم . وكان أن شجع القساوسة الأنجليكان والكاثوليك فى كولمبو المسيحيين على الإبقاء على الجانب البوذى من ثقافتهم حتى يظلوا مسيحين حقيقيين(٤٣) . كذلك فإن حل الشريعة ذات المستويين له ما يماثله فى العهود الأولى من التاريخ الإسلامى . فسلطة دلهى فى القرن الرابع عشر فى الهند على سبيل المثال ، كانت تسمح بانتهاج سلوك غير إسلامى ، بما فى ذلك الإبقاء على المعابد الهندوسية والرهبان ، طالما ظل الإسلام الدين الرسمى للدولة . وكان الإمبراطور المغولى أكبر مضرب للمثل لتسامحه مع الديانات غير الإسلامية ، وشاعت صوره فى الفن محاطا بمستشارين من مختلف العقائد الدينية ومن بينهم أحد المسيحيين اليسوعيين على الرغم مما أثاره الباحثون من جدل حول عقله المتفتح .

ومع ذلك ، فإن حل الشريعة ذات المستويين لن يجدى إذا ما أشار إلى أعضاء مجتمعات الأقلية كمواطنين من الدرجة الثانية . وربما عجز أعضاء المجتمع المهيمن عن إبداء قدر كاف من الحساسية أو الإستعداد لتوفير الضمانات القانونية اللازمة لمنع حدوث هذا الأمر . فإذا ما شعر أعضاء مجتمعات الأقلية بأنهم يعاملون معاملة سيئة ، فقد يواجه زعماء الدول الدينية بنفس أساليب الإستراتيجيات السياسية التى كانوا يستخدمونها فى مواجهة الدولة العلمانية . وهنالك ما يدعو للأمل فى نجاح حل الشريعة ذات المستويين فى بعض الحالات التى تمت مناقشتها فى هذا الكتاب ، أما فى الحالات الأخرى فيتساءل المرء عما إذا كان فى الإمكان إيجاد حل للخلافات الثقافية والعرقية الممتدة على الإطلاق .

وثمة ما يدعو للأمل فى إيران . فقد سمح الزعماء لعدد محدود من الأقليات بإنتهاج قواعد السلوك الخاصة بهم طالما أنهم يتصرفون وفقا لما يتلاءم والمعايير الإسلامية فى العلن . ولا يكفل دستور جمهورية إيران الإسلامية « حقوقا متساوية » لكل « جماعة أو قبيلة عرقية » فحسب بل ولكل الأقليات الإيرانية « الزرادشتية واليهودية والمسيحية ، بإعتبارها أقليات معترفا بها »(٤٥) . ومع ذلك ، فإن بعض الجماعات مثل البهائيين يعتبرون مسلمين منشقين ولا يشكلون أقليات حقيقية ،

---

٤٢ ـ برابهو شاولا « تحالفات طموحة » .

٤٣ ـ حديث صحفى مع كينيث فرناندو . كذلك فقد كتب أيضا أنتونى فرناندو ، جامعة كيلانيا ، كولومبو ، باستفاضة حول أهمية البوذية للمسيحيين .

٤٤ ـ كارل إرنست « رمزية وسيكولوجية الامبراطورية العالمية فى سلطنة دلهى » .

٤٥ ـ حميد الجار .

وليس أمامهم سوى خيارين : العودة إلى العقيدة الصحيحة أو الرحيل عن البلاد . أما أولئك الذين لم يختاروا أيا من الخيارين فقد تعرضوا للإضطهاد (٤٦) .

وفى مصر ، يعتبر المجتمع المسيحى القبطى أقلية هامة تربطها بالثقافة المصرية صلة أقدم من المسلمين . ترجع بجذورها إلى القرن الخامس ، عندما رفض المجمع المسكونى مذهب القائلين بأن للمسيح طبيعة واحدة هى الطبيعة الإلهية وليست طبيعتين طبيعة بشرية وطبيعة إلهية . وكان بطريرك الاسكندرية من القائلين بهذا المذهب ، فقاد الكنيسة فى هذا الإتجاه ، مستندا إلى طقوس دينية كتبت باللغة القبطية ، تقوم على أساس مخطوط مصرى قديم . ويوجد اليوم ما يقرب من ثلاثة ملايين قبطى يقيم معظمهم فى مصر ، حيث لا يشكلون سوى جزء ضئيل من السكان . ويميلون إلى الإقامة فى المناطق الحضرية ، وتألقوا كرجال أعمال ومهنيين .

ولاشك فى أن قدم عقيدتهم تجلب لهم الإحترام ، حتى أن أعضاء الاخوان المسلمين يعترفون بأن الأقباط مصريون كأى مواطن مسلم (٤٧) .

ومن ثم ، دائما ما تنطوى أية خطة للقومية الإسلامية فى مصر على إستثناءات للأقباط ، مثلما هى الحال فى حل الشريعة ذات االمستويين . وكان أحد الزعماء المسلمين قد إقترح أن يكون للأقباط تمثيل خاص فى البرلمان . وقال لى الزعماء المسلمون أنه لو حدث ذلك ، فإن الأقباط سيصبحون فى « حال أفضل » مما هم عليه فى ظل الحكومة العلمانية ، التى لا تقدم ـ نظرا لعدم إعترافها بالفوارق الدينية ـ تنازلات سياسية للأقليات الدينية (٤٨) . ويقول مسلمون آخرون أنه يتعين على الأقباط إرتداء ملابس مميزة ، أو أية علامة مميزة أخرى ، حتى يتسنى لهم الإبقاء على ممارسة عاداتهم . أما الأقباط أنفسهم فلا يرتابون مع ذلك ، فى هذا الخطاب الشامل .

وعلى الرغم من تأكيدهم أن كثيرا من الزعماء المسلمين حساسون إزاء موقفهم ، فإنهم يخشون « المتعصبين المسلمين » (٤٩) قال أحد الباحثين فى القاهرة أنه مع ظهور القومية الإسلامية ، بدأ الأقباط يشعرون بأنهم « أقل مصرية » (٥٠) .

ويعتبر إستيعاب الأقلية الفلسطينية المسلمة فى إسرائيل أقل سهولة مما هى الحال فى مصر . فالدولة اليهودية العلمانية تمنح المواطنة للمسلمين ولكن بشروط علمانية : فالدولة تتسامح مع القوميين المسلمين بأقل بكثير من تسامحها مع القوميين اليهود . ولاتوجد مشكلة للقوميين اليهود مع القومية الإسلامية ـ طالما لا تتم ممارستها فى إسرائيل ، بما فيها أرض إسرائيل الكبرى التى ورد

---

٤٦ ـ أنظر بخش « حكم آيات الله » .

٤٧ ـ حديث صحفى مع العريان . أعلن أن للأقباط مثل المسلمين دوائر تمركز ذاتية تعتبر مصر واحدة منها .

٤٨ ـ حديث صحفى مع شنتا فى ١٠ يناير عام ١٩٨٩ وحديث صحفى مع الجيوشى .

٤٩ ـ حديث صحفى مع الأب آرأميا ماركارى الراهب القبطى ، فى دير ماركاريوس فى مصر فى ٢٨ مايو عام ١٩٩٠ .

٥٠ ـ حديث صحفى مع الحمامصى .

وصفها فى الكتاب المقدس ، وتضم معظم الضفة الغربية . ولهذا السبب يطالب أكثر القوميين اليهود تطرفا فى إسرائيل ، بإيجاد حل مباشر « لمشكلة العرب » متمثلا فى حتمية ترحيلهم . وتعتبر الأردن والعربية السعودية من أكثر الأماكن المقصودة المقترح ترحيل العرب إليها . وقال لى الحاخام كاهانا أنه إذا مارغبوا فى البقاء فسيعاملون « كضيوف مقيمين » « وليسوا كمواطنين كاملين » . وفى الوقت ذاته قال كاهانا إنه لا يمكنه تخيل لماذا يريد مسلمون يحترمون أنفسهم البقاء فى مكان يعاملون فيه بإعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية . وأوضح كاهانا أنه من قبيل « الإحترام لهم » وعدم الرغبة لهم فى « الإقامة فى خزى فى أرض محتلة » ، فإنه يشعر بأنه « لامناص لهم من الرحيل » . (٥٢)

إن القوميين اليهود على غرار كاهانا ليسوا على إستعداد لتقبل فكرة أن فلسطين تعتبر مقدسة بالنسبة للمسلمين كما هى مقدسة بالنسبة لليهود ، ويعتبرون تبجيل المسلمين لقبة الصخرة وغيرها من الأماكن المقدسة فى فلسطين بمثابة « إدعاءات حديثة » أعلنوها « لأسباب سياسية » . (٥٣) وبالتالى ، فمن غير المحتمل أن تستوعب دولة يهودية أقليتها المسلمة بسهولة . وقد يثبت فى الوقت المناسب أن حل الموقع المنفصل ــ أى فلسطين مستقلة ــ هو الحل العملى الوحيد .

الإنفصال هو الحل الذى يزداد قبولا فى سائر أرجاء العالم فى الوقت الذى تجزأت فيه دول كبيرة عاتية إلى إتحادات من دول أصغر وأكثر تجانسا عرقيا . كانت فكرة إنقسام الهند إلى وحدات صغرى أمرا غير وارد إبان حكم نهرو ، عندما كانت وحدات قومية كبرى كالولايات المتحدة والإتحاد السوفيتى نموذجا للدول القومية الحديثة . أما الآن وقد تجزأ الإتحاد إلى كيانات صغرى تقوم على أساس عرقى فإن الإتجاهات العرقية الإنقسامية للسيخ والجماعات الأخرى فى الهند لاتنذر بسوء على ما يبدو . ويصدق ذلك على سريلانكا . فكثيرون من التاميل يريدون وطنا منفصلا خاصا بهم حتى رغم دعوة الزعماء البوذيين فى سريلانكا للتاميل بأن يظلوا جزءا من سريلانكا الموحدة ــ شريطة الموافقة على أن سريلانكا دولة سنهالية بوذية من الناحية الثقافية ــ ويتزايد عدد البوذيين الذين يرون فى إنفصال التاميل حلا عمليا فى سريلانكا . ويعتبر الحل الإنفصالى مجديا عندما يقيم مجتمع الأقلية فى منطقة مميزة حيث يتسنى منحه قدرا من الإستقلال الذاتى فى دولة فيدرالية .

أما عندما تكون الأقليات متفرقة فى سائر أرجاء المجتمع ــ كما هى الحال بالنسبة لأقباط مصر والمسلمين فى الهند ــ تصبح طريقة الإستيعاب أكثر قابلية للتطبيق العملى .

فهل تجدى طريقة الإستيعاب مع الأقليات العلمانية ؟ ثمة أناس حتى فى الثقافات الدينية التقليدية ، شبوا فى عائلات متدينة ولكنهم عن طريق السفر أو التعليم أو الترابط بالثقافة المدنية الحديثة ، فقدوا إهتمامهم بالدين . أفلا يكون لهؤلاء الأشخاص ملاذ ثقافى آمن فى مجتمع متدين ، على غرار ثقافات الأقباط أو غيرها من الأقليات التى ظلت باقية كجزر فى بحار التدين ؟ كانت إجابة

٥١ ــ حديث صحفى مع كاهانا .

٥٢ ــ حديث صحفى مع كاهانا . أنظر أيضا ماثير كاهانا « يجب أن يرحلوا » .

٥٣ ــ حديث صحفى مع بن هورين .

معظم القوميين الدينيين ممن طرحت عليهم هذا السؤال بالنفى القاطع . (٥٤) فقد يقبلون فكرة إتاحة معتقدات دينية أخرى بدائل شرعية لتشريعهم الدينى ولكنهم لايقبلون الثقافة العلمانية : فهم يرون أنها لا ترتبط بحقيقة أعلى . ويعتقدون انها ببساطة مناهضة للدين . ويتعذر على بعض القوميين الدينيين قبول العلمانية حتى فى أوروبا والولايات المتحدة حيث يشعرون بأن المسيحية عجزت عن إعادة المرتدين إلى جادة الصواب . (٥٥) ولايزال يبدو لى أن منطق الشريعة ذات المستويين تسمح على الأقل بإمكانية تواجد ثقافة علمانية داخل دولة دينية .

حماية حقوق الأفراد

ثمة قضية أكثر أهمية بخلاف مسألة حقوق الأقلية : تتمثل فى حماية الأفراد ، إن تعبيرات مثل « الوضع المنفصل » و « الإستيعاب » ، لا تعتبر فى نهاية الأمر من الأهمية إلا بقدر ما تحدد كيفية معاملة الأشخاص . فإذا ما أدى وضع منفصل لجماعات الأقلية إلى مواقف سياسية جديدة أو حالة شبيهة بالحكم الذاتى يمكن للأفراد من خلالها التعبير عن إحتياجاتهم وإهتماماتهم ، فهذا أمر . أما إذا أدى إلى الإضطهاد والعزلة فهو أمر آخر تماما .

إستخدم الغرب تعبير حقوق الإنسان « للدلالة على مقاومة الإضطهاد وإحترام الناس . وأصبح التعبير ينطوى على معان كثيرة بدءا من الدعاوى القانونية الواجبة حتى تكافؤ فرص حرية العمل بالصحافة للنساء . ويعنى على أقل تقدير الحق فى أن تحرص منظمة العفو الدولية على مراعاة حق الإقامة بلا تعذيب جسدى وإعتقال بسبب مواقف المرء السياسية أو إنتماءاته العرقية والدينية . ويعنى فى الأعم الأغلب إتخاذ موقف مؤيد لمبادىء الحرية إزاء أى تعبير عن ميول ومشاعر ورغبات الفرد .

وقبل أن نطرح سؤال ما إذا كانت المعتقدات الدينية تتقبل فكرة حقوق الإنسان ، نجد لزاما علينا أن نوضح ما الذى نعنيه بهذا التعبير . (٥٦) فالعبارة ليست محددة بوضوح فى اللغة الإنجليزية فحسب ، ولكنها لا تترجم أيضا بسهولة إلى اللغات الأخرى . ويكمن أقل تعريف لحقوق الإنسان فعلا ــ فى أن يقيم الناس جنبا إلى جنب آمنين فى سلام وإحترام وشعور بالأمن الشخصى ــ فى كل عقيدة ، وأن يكن بتعبيرها الخاص . فقد يجد المرء على سبيل المثال ، مثلما وجد أحد الباحثين الغربيين « تشابها عميقا ومذهلا » بين المفاهيم الإسلامية عن التسامح الدينى ومفاهيم المرء

٥٤ ــ أحاديث صحفية مع شتا ١٠ يناير عام ١٩٨٩ ، والعريان والجيوشى وياسين .

٥٥ ــ حديث صحفى مع الجيوشى .

٥٦ ــ لدراسة حقوق الإنسان من منظور معاصر أنظر ديفيد ليتل ، جون كيلسلى « حقوق الانسان وصراع الحضارات » ، وللتعرف على رأى مثير للإهتمام مفاده أن حقوق الإنسان فى حد ذاتها تعتبر عقيدة دينية أنظر روبرت ترير « الايمان بحقوق الانسان » .

الخاصة. (٥٧) وتكمن مشكلة الإسلام وغيره من المعتقدات الدينية الأخرى العديدة فى مفهوم الحقوق: أى فكرة إمتلاك الأفراد بعض الخصائص المميزة التى لم يستقوها من المجتمع أو من الله.

وعندما يتصور المرء أن أفرادا يتولون أمر الحقوق وليست جماعات، يشعر بعض القوميين الدينيين أن هذا التعريف يفيد ضمنا الفكرة المرفوضة وهى أن المجتمع يتكون من أشخاص منحو السلطة والإستقلال ـ حقوقهم ـ على حساب وحدة المجتمع بأسره. ويفضل معظم القوميين الدينيين بدلا من إستخدام تعبير «حقوق» وصف العلاقة بين الفرد والمجتمع فى هذه الحال بأنها مسئولية أخلاقية. وكما قال أحدهم، «ليست لنا أية حقوق وإنما علينا فقط واجبات والتزامات» (٥٨)

ولايقتصر رفض تقبل تعبير «الحقوق» ومانتطوى عليه من نزعة فردية كما هو متصور، على النقاد الدينيين فى المجتمعات غير الغربية. فقد ردد شكواهم بعض رجال الدين فى الولايات المتحدة وأوروبا، والمفكرون الليبراليون على نحو متزايد. ويرى الإجتماعيون الذين شاركوا فى تأليف «عادات القلب» وهى مقالات نقدية للنزعة الفردية الأمريكية لاقت رواجا مدهشا، أن الإلتزام والهوية الجماعية للعقيدة، بمثابة عملية موازنة حيوية لعزلة وتنافسية النزعة الفردية الأمريكية. (٥٩) وفى سياق مماثل إقترح الأسدير ماكنتاير العودة إلى الفضيلة بمعناها الكلاسيكى كيلسم لما يعتبره بمثابة إنشغال زائد عن الحد بحقوق الفرد. (٦٠)

ولايختلف الأمر كثيرا بأية حال من جراء الجدل الدائر حول الحقوق طالما تحترم المجتمعات أمن الأشخاص وكرامتهم وهو جوهر حقوق الإنسان والقيم الأخلاقية لكافة المعتقدات الدينية على حد سواء، ففى مصر على سبيل المثال، يتحدث القوميون المسلمون فى حماس شديد عن «رفع الظلم» (٦١). وفى سريلانكا يصر القوميون الدينيون على أن يتمثل أحد الأهداف الرئيسية للدولة فى تأييد حرية التعبير والكرامة الشخصية ـ أى نفس «الحقوق» التى نص عليها إعلان الأمم المتحدة العالمى لحقوق الإنسان ـ ولكنهم يصفونها بأنها قيم بوذية وليست مثل عليا إنسانية علمانية.

٥٧ ـ ديفيد ليتل «نشأة حق حرية العقيدة والضمير فى الغرب».

٥٨ ـ خطاب ألقاه الحاخام مائير كاهانا فى القدس فى ١٨ يناير عام ١٩٨٩ (وقد حصلت على ترجمة باللغة الإنجليزية للخطاب من أيهود تسبرنزاك وطلبته) أنظر أيضا نص الحديث الصحفى مع كاهانا فى ميرجوى وسيمونوت «آيات الله الاسرائيليون».

٥٩ ـ روبرت بيلاه وآخرون «عادات القلب».

٦٠ ـ الا سدير ماكنتير «ما بعد الفضيلة».

٦١ ـ حديث صحفى مع العريان.

ويؤكد دستور جمهورية إيران الإسلامية أن أحد أهداف الجمهورية الإسلامية يتمثل فى حماية «قيمة الإنسان وكرامته المصونة وحريته، إلى جانب مسئولياته أمام الله» (٦٢) ويصف الدستور حماية هذه الكرامة بعبارات تتردد فى سائر الدساتير فى كل مكان: هى لغة حقوق الإنسان. ومع ذلك فإنها تعنى حقوق الشعب وليس حقوق الأفراد. ويتضمن الدستور فصلا كاملا ـ يضم ما يقرب من ٢١ مادة ـ عن «حقوق الشعب» بما فيها توفير حماية متساوية فى ظل القانون، ومساواة النساء وحرية التعبير عن الرأى والتحرر من التعذيب أو الإمتهان أثناء الإعتقال، وحرية عقد «إجتماعات عامة ومسيرات»، «شريطة عدم حمل أسلحة وعدم المساس بمبادىء الإسلام الأساسية» (٦٣) وتجاوز الدستور أيضا قائمة حقوق الإنسان المعهودة ليشتمل على حق توفير «الضروريات الأساسية»، بما فيها توفير السكن والغذاء والكساء والرعاية الصحية والتعليم والعمل (٦٤)

أما الجزء الوحيد فى قائمة الحقوق التى نص عليها الدستور الإيرانى الذى من شأنه أن يتوقف عنده أنصار حقوق الإنسان فى الغرب فيتمثل فى الإستخدام العرضى لعبارة «طبقا لمبادىء الإسلام الأساسية». فمثلا تلازم هذه العبارة المادة ٢٤ الخاصة بحرية الصحافة. كذلك تقترن بالمادة الأخيرة من الدستور والخاصة بوسائل الإعلام، حيث تنص المادة ١٧٥ على ضمان حرية وسائل الإعلام ولاسيما الإذاعة والتليفزيون، فى «بث المعلومات والآراء» ولكن طبقا للمعايير الإسلامية(٦٥).

فهل يعد هذا التحذير بشأن المبادى الإسلامية الثغرة التى يتسنى من خلالها القيام بإنتهاكات عديدة لحقوق الإنسان فى المجتمع الإيرانى؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتوقف على مدى ثقة المرء فى مصداقية الزعماء الإيرانيين ومدى إيمان المرء بتطابق مبادىء الإسلام الأساسية مع حقوق الإنسان ـ ويعتقد كثير من المسلمين الصالحين خارج إيران أن آية الله الخومينى ورفاقه «الدمويين متعصبون فى تفسير المبادى الإسلامية، أنهم أضفوا على الإسلام صورة تتسم بضيق الأفق والتعصب. حتى أن الشيخ ياسين، الزعيم الفلسطينى المسلم، لم يوافق على إحتجاز الرهائن الأمريكيين وقال «إن الخومينى «تجاوز الحدود» فى مصادرة حرية الكلام(٦٦). وأعرب ياسين وغيره من الزعماء المسلمين عن إعتقادهم بأن تصرفات الخومينى تتنافى مع دستوره الخاص، الذى يبدو من الظاهر مؤيدا لحقوق الإنسان شأنه فى ذلك شأن أى دستور تسير بمقتضاه أية دولة علمانية.

ومع ذلك، فإن التفسير الإسلامى لحقوق الإنسان لا يعتبر مماثلا تماما للتفسير العلمانى إنسانى النزعة، فالثقافات الدينية التقليدية ترى أن النزعة الفردية شديدة الوضوح وسياسة عدم

٦٢ ـ الجار «الدستور» دستور جمهورية إيران الإسلامية.

٦٣ ـ المرجع السابق (٣٨)

٦٤ ـ المرجع السابق (٤٣)

٦٥ ـ المرجع السابق (٩١)

٦٦ ـ حديث صحفى مع ياسين.

التدخل فى حرية التعبير الشخصى للتناقض أساسا مع الإنتماء الجماعى والسلوك المنظم الذى تقوم عليه الحياة الدينية . ومن ثم ، فمن غير المحتمل أن يؤيد تماما القوميون الدينيون تفسير أنصار مذهب الحرية لحقوق الفرد ، رغم أنهم قد يبدون فى نواح أخرى كثيرة ويتحدثون كمؤيدى حقوق الإنسان فى أى مكان فى العالم . ولكمن الحقيقة فى أن معظم القوميين الدينيين يغالون فى قيم الحياة الجماعية حتى يبدو الأمر مزعجا حتى بالنسبة لأكثر الغربيين تعاطفا - من أمثال بيلاه أو ماكنتاير ويدور معظم الحديث عن حماية حقوق الإنسان حول الفارق الأساسى بين دور الفرد فى مجتمع غربى يتسم بالنزعة الفردية ودوره فى المجتمعات الدينية غير الغربية ذات النزعة الجماعية . إنه فارق كبير ودائم إلى حد لايمكن البت فيه بسهولة .

الحداثة والدولة الدينية

عندما يشير النقاد أحيانا إلى القومية الدينية بأنها لاتساير العصر الحديث ، فغالبا ما يطرأ فى أذهانهم عجزها عن الإحتفاظ بالنزعة الفردية بإعتبارها قيمة مطلقة . أو أنهم ربما يفكرون فى أمر يتعلق بهذا الموضوع : وهو القيود الدينية المألوفة التى تفرض على حرية التعبير . والمعروف أنه توجد قيود من هذا القبيل فى الدولة العلمانية عندما يحكمها هدف أيديولوجى - فى مرحلة التغيير الثورى على سبيل المثال ، أو إبان الحرب . وتعتبر تغطية الصحافة الأمريكية المتكتمة لحرب الخليج فى عام ١٩٩١ دليلا واضحا على هذه الحقيقة .

ومع ذلك ، وبالرغم من ملازمة نفس القيود غالبا لحركات القومية الدينية ، فإن منطق القومية الدينية لايتطلب فى حد ذاته عقلية منغلقة(٦٧) . وحقيقة الأمر أن معظم حركات القومية الدينية غير واضحة بشكل ملحوظ فيما يتعلق بأى مدى يمكن أن تذهب إليه الحكومة - حتى تلك التى تمثل الفضيلة الأخلاقية - فى تقييد الحرية الشخصية . فهل تشرع الحكومة المبادئ الأخلاقية ؟ يقول معظم القوميين الدينيين « نعم ، إلى حد ما » . غير أن هذا الحد قد يختلف .

ففى الهند على سبيل المثال ، يميز القوميون الهندوس بين القومية والدولة ، بدعوى أنه طالما أن الدولة لديها إدراك واضح للهوية القومية والهدف الأخلاقى ، فإن السياسات الخاصة للدولة لاتهم كثيرا. وكانت(٦٨) السياسات التى إنتهجها حزب بهاراتا جاناتا الهندوسى إبان حملة إنتخابات عام ١٩٩١ ، تشبه إلى حد بعيد سياسات الأحزاب السياسية العلمانية ، وتقضى بأنه على الرغم من التأكيد على أن الهندوسية هى العقيدة الأيديولوجية الراسخة التى توحد الدولة ، فإنه لا يعتزم « تولى حكومة هندوسية »(٦٩) . وفى هذه الحالة ، فإن دور الدين فى العملية السياسية يتمثل فى المقام

---

٦٧ - أصر عدد من المسلمين ممن إلتقيت بهم على أن الإسلام بصفة خاصة يسمح بإختلاف وجهات النظر وقابل للنقاش لأنه مثلما أعلن أحدهم « إن كل شىء فى الإسلام عدا القرآن ، قابل للجدل والمناقشة » حديث صحفى مع عاشور .

٦٨ - أنظر ايمبرى « مهمة رشتريا سوايا ميفاك سنغ » .

٦٩ - ظفر أنما « حكومة بهاتياجاناتا » ماالذى سنكون عليه ؟ .

الأول فى تشكيل هوية قومية ، طالما ظل زعماء الحكومة كما أعلن أحد القوميين الدينيين « على صلة بالله بخلاف العدالة والحقيقة التى تحتقها الحكومة ، فإنهم يكونون ملائكة »(٧٠) .

وعندما تتسع حركات القومية الدينية كتنوع الأعضاء فمن المرجح أن تصبح أكثر تسامحا . ففى إيران كما سبق أن ذكرت ، ضعف تأثير رجال الدين فى الحكم إلى حد ما ، منذ منتصف الثمانينيات ، ويتولى الزعامة الآن زعماء ينتمون لقطاع أشمل من الشعب . وفى الهند يسود التوتر بين المسئولين الدينيين من الرعاع فى الغالب الذين يسهمون فى حصول الأحزاب الهندوسية على أصوات وبين زعمائهم من الطبقة المتوسطة من سكان المدن . ومن بين الزعماء الدينيين يوجد أولئك الذين أشارت إليهم الصحافة الهندية فى إنتخابات عام ١٩٩١ بأنهم شباب راق « وهم رجال أعمال وإداريون ناجحون بروز فى الأحزاب السياسية الهندوسية تأثيرا مستقرا على الدولة ولا يوجد فيها طائفية ضيقة الأفق »(٧١) .

ويمكن للمرء أن يجد فى حركات القومية الدينية ، الأخرى أيضا إرتباطا بهذا النمط (الراقى) من النخبة الدينية المثقفة من سكان المدن بجمهور ريفى عريض من المحرومين من الإمتيازات . ففى سريلانكا على سبيل المثال ، نجد جماعات من الشباب الريفى غير المثقف تربطهم صداقات مع طلبة المدينة . وفى السودان ، حيث يقوم نظام الحكم الإسلامى على أساس تأييد الجماهير الأمية ، نجد القيادة واسعة الثقافة ، فالزعيم المسلم حسن عبد الله الترابى ، تلقى تعليمه فى باريس فى السوربون . كذلك ، فإن كثيرا من الزعماء الفلسطينيين المسلمين تلقوا تعليمهم وتدريبهم فى الخارج . ويصدق نفس الشىء على الجبهة الإسلامية فى الجزائر ، حيث كان من بين المشتركين فى إنتفاضة ١٩٩١ - ١٩٩٢ العديد من الأطباء والعلماء وأساتذة الجامعة على مستوى عال من الثقافة . يقول أحدهم ويدعى فؤاد دليس فى الأربعين من عمره وزعيم الحزب فى حى باب الواد الشعبى ويعمل مديرا للصيانة فى شركة لبيع منتجات البترول الجزائرية بالتجزئة « إذا كان هناك شعب يعتبر نفسه ديمقراطيا فهو نحن » . وقد تلقى غالبية معارف الزعيم المسلم دراساتهم فى الولايات المتحدة أو فى فرنسا ، ويكمن إهتمامهم بالإشتراك فى الحركة السياسية فى الإسهام فى « قيادة بلدهم بأسلوب علمى طبيعى حديث(٧٢) » وذلك على ضوء مايظهر من رؤية شاملة لمجتمعهم وما يقوم به من دور ضمن سياق دولى أشمل فهل يسعنا أن نثق فى صدق هؤلاء القوميين الدينيين الجزائريين وتقبلهم بإعتبارهم « عصريين » ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتوقف إلى حد كبير على ما تعنيه الكلمة . فكما ذكرت فى المقدمة ، أصر عدد من الباحثين على التمييز بين الحداثة ، وتعرف بصورة عامة بقبول أنماط التنظيم البيروقراطية وإكتساب تكنولوجيا جديدة وبين التحديث ويعرف بإعتناق أيديولوجية النزعة الفردية والنظرة النسبية للقيم الأخلاقية . ويتيح لنا هذا

---

٧٠ - حديث صحفى مع ليفنجر .

٧١ - مادهو جين « انتصار بهاتيا جاناتا » .

٧٢ - نقلا عن ميرفى « الانتخابات الجزائرية تختبر قوة الاسلام الراديكالى » .

التمييز ملاحظة أن القوميين الدينيين من أهل العصر الحديث دون أن يصبحوا عصريين(٧٣) . ورغم رفضهم لما يعتبرونه مظاهرة فاسدة وغريبة للتحديث ، فإنهم فى كل النواحى الأخرى ، أبناء العصر الحديث .

ويرى أنتونى جيدنز أن موقفهم قد يكون أمرا حتميا . فالقومية فى رأيه ، تعد شرطا للدخول فى نظام سياسى إقتصادى عالمى حديث يقوم على أساس تكتلات من الدول القومية(٧٤) . ولايمكن بداهة لأى كيان سياسى أو إقتصادى العمل دون إقامة علاقة مع إنماط كبيرة من التجارة الدولية والانجاز السياسى ، وتستلزم هذه العلاقة رقابة مركزية قوية على مستوى دولى . ولما كانت حركات القومية الدينية تهدف إلى دعم هويتها القومية ، فإنه يمكن إعتبارها متفقة تماما مع النظام الحديث .

ومن ثم ، فإنه يمكن إعتبار القومية الدينية كوسيلة مصالحة لعناصر غير متصالحة حتى الآن ـ متمثلة فى الدين التقليدى والسياسات الحديثة أما تلك الحركات الدينية التى ليست قومية وليست سياسية فتعارض الدولة القومية ، وكما أشار جيرالد لارسون ، وتناصر آراء المعارضين لفكرة نظام الدولة القومية العالمى(٧٥) . وفى سياق مماثل أكد ويلفريد سميث فى منتصف الخمسينيات أن ثمة تعارضا أساسيا بين الإسلام والحداثة، ولم يكن يعنى بذلك خصائص التحديث التى أشار إليها بروس لورانس فحسب ، بل أيضا حقيقة أن عملية ترجمة الثقافة الإسلامية عملت على تخفيف معارضة الدولة القومية على النحو الذى ذكره لارسون(٧٦) . ومع ذلك فإن حركات القومية الإسلامية ترفض الدول القومية المنفردة وتجمع بشكل ملحوظ بين الثقافة الإسلامية والقومية الحديثة . وكما أعلن أحد مراقبى الثورة الإيرانية فإنه « لم يسبق لها مثيل فى التاريخ الحديث »(٧٧) . ومع ذلك ، فانه منذ قيام الثورة ، كان هناك عدد من المحاولات فى أنحاء أخرى من العالم للجمع بين الثقافة التقليدية والسياسات الحديثة ، الأمر الذى تتطلع إليه الثورة الإيرانية . ومن قبيل السخرية ، وإن يكن ثمة وجه للغرابة فيه تماما ، أن يصف العلمانيون الذين إعتادوا إعتبار السياسات الحديثة ميدانا خاصا لهم ، هذه المحاولات بالرجعية .

٧٣ ـ لورنس « المدافعون عن الله » .

٧٤ ـ جيدنز « الأمة الدولة » .

٧٥ ـ جيرالد لارسون « حلول المساء بسرعة » .

٧٦ ـ ويلفرد كانتويل سميث « الاسلام فى التاريخ الحديث » .

٧٧ ـ سبك « الجميع يسقطون » .

الخاتمة

هل يمكن التعايش مع القومية الدينية ؟

هل تصبح المواجهة بين القومية الدينية والقومية العلمانية أشد عنفا حتى يصل الأمر إلى نشوب حرب باردة جديدة ؟ إن ذلك يتوقف من ناحية على سلوك القومية الدينية وعلى تفهم هذا السلوك من ناحية أخرى . فما كان يبدو لكثير من الغربيين بمثابة شذوذ وإزعاج فيما مضى ، أصبح الآن عدوا عالميا .

فى الشهور الأولى من الثورة الإيرانية ، رفض بعض الباحثين الأمريكيين إعتبارها ثورة حقيقية . كانوا يعتقدون أنها ليست سوى « إعتراض مؤسف للعملية التاريخية » من شأنه أن يؤدى حتما إلى إنتهاج نظام سياسى ليبرالى على النمط الغربى فى إيران .(١) ولايزال كثير من الغربيين يعتقدون فى ذلك وينتظرون من إيران أن تعود لجادة الصواب . ومع ذلك ، فإنه فى العالم الإسلامى ، ينظر إلى ثورة إيران بطريقة مختلفة تماما ، إنها تعتبر جزءا من « مسيرة التاريخ » التى أعلنها القوميون المسلمون فى الجزائر فى احتفالهم بالفوز فى إنتخابات عام ١٩٩١ .(٢) إنهم يرون أن التاريخ يبلغ ذروته فى عالم يعج بدول ذات توجه دينى . وربما لا تتحقق تماما رؤيتهم ولا توقعات الباحثين الأمريكيين ، غير أنه حتى لو تحقق جزء واحد من نبوءة المسلمين ، فسوف تبدد الوهم القديم الرؤية العالمية لهانز كوهن وروبرت إيمرسون وغيرهما من أنصار القومية العلمانية المثقفين ـ القائل بأن العالم مصيره حتما السير على خطانا .

وفى نفس الوقت الذى بدت فيه إنتفاضة الثورات الدينية التى بدأت فى الثمانينيات فى التقهقر ، تفجرت موجة كاملة جديدة من القومية الثقافية فى أوروبا الشرقية والإتحاد السوفيتى السابق فى التسعينيات . وفى عام ١٩٩٢ قويت شوكة حركات القومية الإسلامية فى مناطق بعيدة عن الشرق الأوسط : فى أفغانستان والجزائر وغيرها فى أفريقيا وفى منغوليا وفى طاجيكستان وفى دول أخرى فى آسيا الوسطى من دول الكومنولث المستقلة . وإعتلى السلطة زعماء جدد من جراء هذه الحركات ، ومن المحتمل أن يجدوا فى الدين سندا مفيدا لأعوام قادمة . وأرغم العالم شيئا فشيئا على التأقلم مع إمكانية عدم زوال آيات الله والرهبان المتطرفين وأتباع بهندرانويل وكاهانا وقساوة

١ ـ سبك « الجميع يسقطون » .

٢ ـ نقلا عن الإمام أبو خير الدين فى كيم ميرفى « الحزب الاسلامى يفوز بالسلطة فى الجزائر » .

التحرير ، من على مسرح الأحداث على وجه السرعة . ويكمن السؤال الهام فيما إذا كان يمكن لنا التعايش مع ما يبدو لكثير من الغربيين العلمانيين قوة معادية مخالفة شأنها فى ذلك شأن الأيديولوجية الشيوعية للحرب الباردة القديمة .

ولا يخفى على أحد السبب الذى من أجله أصبحت القومية الدينية أكثر رواجا فى هذه المرحلة من التاريخ . ففى زمن الإضطراب الإجتماعى والفوضى السياسية ـ الذى أفضى إلى إنهيار الإتحاد السوفييتى وتدهور القوة الإقتصادية الأمريكية والتأثير الثقافى ـ تكثر فى العالم علاجات جديدة . وكان لابد من أن يشتمل الكثير منها على عامل الدين ، الذى يعتبر أحيانا القوة المستقرة الوحيدة فى دوامة التخبط الإقتصادى والسياسى .

علاوة على ذلك ، فإن الدول عندما رفضت نموذجى القومية السوفيتى والأمريكى ، تحولت إلى ماضيها ومصادرها الثقافية الخاصة . ولما كانت التوقعات المادية للأيديولوجيات العلمانية غالبا ما تؤدى إلى الشعور بالإحباط ، نظرا لعدم تحقيقها طوال فترة حياة المرء ، فإن توقعات الأيديولوجيات الدينية لا تؤدى إلى الشعور بالإحباط بنفس الطريقة نظرا لعدم توقع تحققها فى هذا العالم .

بعثت القومية الدينية الآمال من جديد ، كما ظهرت فى الوقت المناسب لتنفذ فكرة الدولة القومية ، فالتنظيم السياسى للدولة الحديثة لابد وأن يكون له ما يبرره بطريقة أو بأخرى ، وفى كثير من الدول الإستعمارية السابقة يجد زعماء الأجيال الجديدة صعوبة متزايدة فى كسب تأييد الجماهير على أساس رؤية مجتمع يعكس السلطات الإستعمارية القديمة العاجزة . وكان يمكن لكثير من هذه الدول أن تتردى فى حالة من الفوضى أو تتعرض لغزو دول مجاورة لها أو تخضع لهيمنة قوة دولية كبرى لولا العزلة التى تنتجها القومية الدينية . وفى أوروبا الشرقية والإتحاد السوفييتى السابق كان يمكن أيضا للقومية الدينية وغيرها من أشكال القومية العرقية أن تعرقل رؤية جورباتشوف لإمبراطورية علمانية جديدة لاتعتنق الإشتراكية لتحل محل الإتحاد السوفييتى على إتساع نطاقه .

ورغم أنه كان من المفهوم عندئذ أن كثيرا من الدول قد تحولت إلى أيديولوجيات القومية الدينية فى هذه المرحلة الزمنية ، فلم يكن من الواضح تماما إذا كان هناك شىء واضح على الإطلاق ، ما الذى يمكننا أو يجب علينا الإقدام عليه حيال ذلك . وربما تمثلت مهمتنا الأولى فى تفهم الظاهرة فى حد ذاتها وقبول حقيقة أن القومية الدينية وجدت لتبقى بشكل أو بآخر . وكما ذكر أحد المسئولين بوزارة الخارجية الأمريكية « يتعين علينا أن نكون أذكى فى التعامل مع الإسلام عما كنا عليه فى التعامل مع الشيوعية منذ ثلاثين أو أربعين عاما » .(٣) فإذا ما قبلنا التحدى ، فإن مشكلتنا التالية تكمن فى توضيح أية ظواهر القومية الدينية يجب علينا مواصلة معارضتها بشدة وأيها يمكننا التعايش معها .

٣ ـ نقلا عن « أحد كبار المسئولين بالإدارة الأمريكية » فى روبن رايت « الولايات المتحدة تسعى جاهدة للتعامل مع الاحياء الاسلامى العالمى » .

إذا كان لنا أن نجمع خصائص القومية الدينية التى لا يمكننا التعايش معها وتلك التى يمكننا التعايش معها فى قائمتين ، فإن القائمة الأولى قد تكون طويلة تماما . ومن المؤكد أن تشتمل على إحتمال توافر الغوغائية والديكتاتورية والرغبة فى إلحاق الضرر بالولايات المتحدة والنفور من الحضارة الغربية ، وإحتمال أن تصبح عنيفة ومتعصبة . ويتفق معظم الأمريكيين وأنا أحدهم ، على أن هذه الخصائص غير مقبولة فعلا فى أية دولة تريد أن تكون جزءا من المجتمع العالمى ، ولا يجب علينا التعايش معها . ومن حسن الحظ أن كثيرا من القوميين الدينيين أنفسهم يؤكدون أن هذه النزعات ليست خصائص مميزة لأيديولوجياتهم ، وأنهم سوف ينضمون لشجبها . ومن ثم ، فإن أكثر السبل فعالية لمواجهتها قد تنجم من داخل المجتمعات الدينية نفسها : من إنتقادات المتدينين من المسلمين والهندوس والسيخ وغيرهم من القوميين الدينيين الآخرين الذين يشعرون بالإحراج من إساءة إستخدام مراكزهم . ومع ذلك ، فلا ريب فى أن الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الدولية الأخرى ستواصل إلتزام الحذر إزاء إحتمال إنتهاك حقوق الإنسان والسلوك الدولى الذى يفتقر إلى الشعور بالمسئولية .

أما القائمة الأخرى ـ مظاهر القومية الدينية التى يمكننا التعايش معها ـ فتشمل العناصر الباقية الهامة المحتملة للحركات القومية . ويمكن لهذه القائمة أن تبدأ بتقدير القوميين الدينيين للتقاليد والجذور التاريخية ، وإصرارهم على تأسيس المؤسسات العامة على المبادىء الأخلاقية . وكثيرا ما كان يغفل عامل المثالية فى النظرية السياسية الغربية ـ فكرة أن تكون المجتمعات القومية مجتمعات أخلاقية ـ فى عجلة التقدم ويفقد بين تفاصيل الإجراءات الديمقراطية . لذلك فقد تكون هنالك بعض جوانب برنامج القوميين الدينيين التى لا يسعنا التعايش معها فحسب بل والإعجاب بها أيضا . وربما تذكرنا ببعد أخلاقى فى عقيدتنا السياسية يحتاج إلى إنعاش .

ثمة قائمة ثالثة بين القائمتين السابقتين تحدد مظاهر القومية الدينية التى لا يمكننا التعايش معها بسهولة ولكن ينبغى لنا تعلم كيفية التعايش معها . وتتمثل فى خلافات أساسية مستمرة بين أسلوبنا فى النظر إلى القومية وأسلوبهم ، وستظل تشكل مصادر خلاف فى المستقبل . ويتمثل أحد هذه الخلافات فى إصرار القوميين الدينيين على مبررات إلهية للتشريعات البشرية والتنظيمات الديمقراطية . وتشكل هذه الفكرة تحديا لمفهومنا أن العقل يجب أن تكون له الكلمة العليا فى الأمور العامة . فإذا كانت المبررات الإلهية تفيد فى توفير « الدافع الأخلاقى » للتشريعات ، كما أوضح أحد الرهبان البوذيين فقد نتفق على أنها مقنعة .(٤) غير أنه عندما يرفض القوميون الدينيون الإذعان للقوانين العلمانية التى تناقض التعاليم الدينية ـ مثلما أشار زعماء برلمان المسلمين فى بريطانيا العظمى على الناخبين فى يناير عام ١٩٩٢ ـ عندئذ نصبح عرضة لأن نكون أقل حماسا .

أما الموضوع الثانى فى القائمة العويصة فتكمن فى إدعاء أن بلادا معينة تقتصر على دين واحد فقط . ويشترك فى هذا الإدعاء كافة المقيمين بالفعل فى بعض الدول كالعربية السعودية والتبت . ومع ذلك ، فإن الحال ليست على هذا النحو فى دول أخرى . كما رأينا الأقباط فى مصر

٤ ـ حديث صحفى مع البانا شاندانندا ، ٣ فبراير ١٩٨٨ .

والمسيحيين فى إيران والهندوس التاميل فى سريلانكا والمسلمين فى الهند الذين يتخذون جميعا موقفا عدوانيا حيال هيمنة أيديولوجية المجتمع الدينية السائدة فى دولهم ، حتى رغم تأكيد مواطنيهم المسلمين والبوذيين والهندوس مرارا وتكرارا على إحترام المجتمع السائد لهم والتسامح معهم . ومع ذلك ، فإنه حتى فى أفضل الأحوال ، فإنهم يشعرون كما تشعر الأقليات . ورغم أنه ربما قد يكون صحيحا أن كل دولة بما فى ذلك الدول الغربية بها أقليات من نوع أو آخر ، فإن القومية الإستثناء بطبيعتها يتعذر دائما علينا تقبلها .

ثمة مشكلة ثالثة باقية وتتمثل فى إعلاء القوميين الدينيين لقيم الجماعة على قيم الأفراد . فالولايات المتحدة تخدم فى واقع الأمر أفرادها - راعى البقر والمغامر المغرق فى وحدته . أما القوميون الدينيون فيضعون إعتبارات الجماعة فوق حقوق الأفراد والإنجازات الشخصية . ولا يتضح الفارق بين الأسلوبين فى أى مجال أكثر منه فى مجال الإخلاقيات . ويعتبر تقبل الحكومات ذات النهج الغربى فى بساطة لشرب الخمر والمقامرة والمنشورات غير المتحفظة من الناحية الجنسية فى رأى اللالى الايرانيين والشيوخ المصريين والرهبان البوذيين ، مثالا للتفسخ الغربى ، ويعد سلمان رشدى بمثابة مثل آخر : فقد إعتبر الغرب قيام الحكومة البريطانية بتوفير الحماية لمؤلف آيات شيطانية بمثابة دليل يبعث على الفخر للأهمية التى توليها لحقوق الأفراد وحرية التعبير ، أما الدول الإسلامية فقد إعتبرته عملا يفتقر إلى الشعور بالمسئولية .

ويظل القوميون الدينيون دائما أكثر إحجاما من القوميين العلمانيين فى مراعاة حقوق الأفراد لأن فكرة النزعة الفردية تتعارض مع منطق القومية الدينية : بمعنى أنه يجب على الدولة أن تعكس القيم الجماعية للمجتمع الأخلاقى الذى يشكلها . وتبدأ القومية العلمانية الحديثة على النقيض من ذلك . فتعتبر الأفراد ، الذين يشكلون معا وحدة إجتماعية ، بمثابة الأساس للنظام السياسى . ومن ثم ، فإن حماية حقوق الأفراد تأتى دائما فى برنامج القوميين العلمانيين فى مرتبة أعلى من الحفاظ على قيم المجتمعات .

وتعد هذه الخلافات عميقة ودائمة ، وتشير إلى أنه رغم إمكانية تواجد توافق معين بين أيديولوجية القومية الدينية وهيكل الدولة القومية - مثلما حاولت أن أوضح فى هذا الكتاب - فلا يمكن أن يكون هنالك فى نهاية الأمر أى تقارب حقيقى بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية السياسية العلمانية ، فالحرب الباردة الجديدة ستظل على المستوى الأيديولوجى قائمة . ومع ذلك ، بمرور الوقت ، ربما نما إحترام حذر بين الأيديولوجيتين وتكشف إمكانية للتعايش المتبادل بينهما . ويتوقف مدى تبادل الإحترام بينها على ما إذا واصل القوميون الدينيون إعتبار الغرب العلمانى عدوا ، وعلى ما إذا واصلنا إعتبارهم نفس الشىء . ويكمن السؤال الحقيقى عندئذ فيما إذا كان يمكن لهم ولنا أن نتغير ؟ .

تشير بعض الدلائل إلى إستعداد القوميين الدينيين للمرونة ، فقد أعرب القادة المسلمون لإنقلاب طاجكستان فى عام ١٩٩٢ عن تحمسهم لإقامة علاقات مع الغرب . وفى الجزائر أكد أحد زعماء الحزب فى وسط الإحتفالات بفوز الجبهة الإسلامية فى الإنتخابات فى أوائل عام ١٩٩٢ ، للزعماء الغربيين أن الحزب يسمح بأحزاب المعارضة ، وأنه سيلتقى بمبعوثين غربيين لضمان إستمرار

التجارة مع أوروبا(٥) . بل إن أكثر الثوريين الدينيين صلابة أحيانا ماثلين عريكتهم : وتعتبر مهادنة إيران مثالا على ذلك ، ويعتبر إطلاق سراح الرهائن الأمريكيين فى لبنان مثالا آخر . ويشير بعض المراقبين إلى أنه فى أواخر الثمانينيات دخلت الفعالية السياسية الإسلامية « مرحلة جديدة » ، تميزت بالعودة إلى المبادىء الديمقراطية وليس إلى المواجهة العنيفة(٦) . ومع ذلك ، فإنه من السابق لأوانه القول بأن حركات القومية الدينية تتبع دورة حياة يمكن التنبؤ بها : فيحدث أن تتفجر موجه عنيفة متلاحقة من التطرف على سبيل المثال ، يعقبها بمرور الوقت تخفيف من حدة الخطاب الحماسى والسلوك المتعصب . ويوضح تتبعى الخاص لحركات القومية الدينية التى أوردتها فى هذه الدراسة أنه لايوجد مسار واضح لهذه الحركات يمكن التنبؤ به .

وبالتالى ، فإنه لا يمكننا التكهن بما هو آت . وحتى تأليف هذا الكتاب لم تحقق حركات القومية الدينية سوى النذر اليسير فى تقديم بدائل مقنعة للنظم العلمانية السائدة . وفى بعض الحالات تم قمعها بقسوة . فقد تم القضاء أساسيا على الجناح السنهالى لحركة جاناتا فيموكتى بيرامونا TVP الراديكالية .

فى سريلانكا فى الهجوم العسكرى على الحركة عام ١٩٩٠ ، وفى الهند ، لقى كثير من المتمردين السيخ مصرعهم أيضا ، رغم تحول جهود القيام بذلك إلى حرب إمتد أمدها وأصبحت فى عام ١٩٩١ - ١٩٩٢ أكثر بشاعة وعنفا مما كانت عليه من قبل . وفى أماكن أخرى ، أضعف الصراع الداخلى والشقاق الحزبى عددا لابأس به من الحركات ، من بينها حركة المسلمين السنيين فى لبنان والفصائل المسلمة المتناحرة فى فلسطين . وفى أوكرانيا كانت معارضة الكنيستين القوميتين لبعضهما فى شدة معارضتهما معا لمؤثرات الثقافة الروسية التى ظلت باقية من أيام ستالين والإتحاد السوفييتى .

ومع ذلك ، نجح عدد من الحركات الدينية ، حتى برغم القضاء على أنصارها المتطرفين ، عندما إندمجت أفكارها فى الأيديولوجية السياسية للدولة ، ففى سريلانكا على سبيل المثال ، تسنى القضاء على الحركة الراديكالية جزئيا نظرا لشعور القوميين الدينيين المعتدلين بالرضاء إزاء سياسات الحكومة ، وفى دول أخرى ، تحقق الإندماج فى شكل أحزاب سياسية ــ كالاخوان المسلمين فى مصر والجبهة الإسلامية فى الجزائر وحزب بهاراتاجاناتا الهندوسى فى الهند ــ تلائم إطار عمل النظام السياسى القائم . ومع ذلك فإن هذه الملاءمة السياسية لم تكن تبعث دائما على الإرتياح ــ فقد كان يتم حل الأحزاب من وقت لآخر ــ ولم تحقق النتيجة الإستيعابية سوى نجاح جزئى . وربما يوحى التفاهم مع النظام السياسى العلمانى لبعض النشطاء الدينيين أن الدولة لا تقوم على أساس واضح من المبادىء الأخلاقية . ومن ثم فإن المرحلة القادمة من المعارضة الدينية قد تهدف إلى مزيد من التحول الجذرى للنظام السياسى أو أكثر من إقتحام رمزى للدين فى الحياة العامة .

---

٥ ــ ميرفى « الحزب الاسلامى يفوز بالسلطة فى الجزائر » .

٦ ــ روبن رايت « الاسلام والديمقراطية والغرب »

نجحت ثورات القوميين الدينيين فى إيران والسودان وأفغانستان وطاجكستان ونيكاراجوا ، وجعلت الملابسات الخاصة فى هذه الأماكن من المتعذر إطلاق أحكام عامة . وفى بعض الحالات تثير هذه الأمثلة المخاوف إزاء الإتجاهات العقائدية والفاشستية لأى نظام حكم ثورى ولا سيما نظام الحكم الدينى . غير أنه فى نفس الوقت فإن مجريات الأمور فى إيران تشير إلى أن دولة القوميين الدينيين تستطيع إستيعاب مختلف وجهات النظر السياسية ، وتستطيع أن تتغير .

أما عن تغير مواقفنا فهو أمر آخر . ومن الأهمية أن نذكر أن كثيرا من الإنفعال الكامن وراء موقف القوميين الدينيين إنما هو إستجابة لما يتصورون علير موقف الغرب حيالهم من حرب باردة وصلف وتعصب . فإذا أمكنهم تصور حدوث تغير من جانبنا فى موقفنا - كإحترام بعض مظاهر مواقفهم على أقل تقدير - ربما كانت إستجابتهم أقل عدوانية .

ومع ذلك ، فإن إكتشاف تعصبنا يعد أكثر صعوبة بكثير من إكتشاف تعصب غيرنا . حدث فى ندوة كنت أحضرها حول إنتشار القومية الإسلامية فى أفريقيا أن رغب السفير السودانى السابق وهو مسيحى تلقى تعليمه فى إنجلترا ويعد رجلا واسع المعرفة ويتسم بالإتزان - فى أن يضرب مثلا أن يعرف لماذا لايعترف المسيحيون السودانيون وأتباع الأديان الافريقية التقليدية « بتفوق الإسلام » . . كانت نبرة صوت السفير تنم عن إرتيابه ، فالقيم الإسلامية لا يمكن أن تكون أبدا أفضل من القيم العلمانية أو المسيحية أو الافريقية التقليدية . وكان أن شاركته شعوره بالدهشة فى أول الأمر ، حتى تبين لى أننا أيضا متعصبون لقيمنا - فى إعتقادنا الراسخ بأنه الإسلام لا يمكن - بأية حال - ان يكون أفضل . ولو حدث أن روى هذه الواقعة لمستمعين مسلمين لتبدل الحال يقينا ولشاركونا شعورنا بالإستياء .

ولا تكمن الصعوبة التى تواجه معظمنا فى تقبل دين آخر فحسب . وإنما تكمن أيضا فى تقبل فكرة القومية الدينية : أى فكرة أن يقوم الدين بدور فى الدفاع عن الدولة وتقرير قيمها الأساسية . وعلى الرغم من أن الدين يعد من الناحية التاريخية جزءا من أساس القومية العلمانية الغربية ، كما ناقشنا من قبل فى هذا الكتاب ، فقد تم إغفال هذا الجانب إلى حد بعيد . ولوكان الدين يشكل قوة أكثر أهمية فى المجتمعات الغربية ، فربما كان يسهل علينا أكثر أن نتقبل دولا يسود فيها الدين بشكل أعم .

ويسمع المرء من وقت لآخر نداءات لأن يقوم الدين بدور أكثر فعالية فى الحياة الأمريكية العامة[٧] . ويكمن أحد أسباب إعجاب الخيال الغربى إلى حد بعيد بموهنداس غاندى فى أنه

٧ ـ جاءت دعاوى الإحتكام إلى الدين من طرفى المنظور السياسى ، فقد دعا اريك فوجلين الباحث السياسى المحافظ على سبيل المثال ، لقيام الديانة المسيحية بتأثير أكبر فى التفكير السياسى الأمريكى لمواجهة ما يعتبره إتجاها روحيا نحو المثالية التى تفسد « اللاهوت المدنى » للغرب الحديث . انظر اريك فوجلين « العلم الجديد للاسلام للسياسات » ومما يثير الإنتباه أن العناصر الإسلامية النشطة عملت أيضا على تشجيع الولايات المتحدة على تناول الدين بمزيد من الجدية . يقول آلان ستين أنه عندما تم إحتجازه كرهينة فى لبنان ، قام محتجزوه المسلمون وهم أتباع يدينون بالولاء لآي الله الخومينى بتقديم كتب مقدسة (أناجيل) للرهائن وشجعوهم على تلاوتها . حديث صحفى مع آلان ستين فى هونولولو فى ١١ مارس ١٩٩٢ .

بصرف النظر عن تدينه الشديد ، فقد أضفى على الحياة العامة وعيا أخلاقيا وروحانيا . وقد كتب فى أوائل هذا القرن دراسة تحت عنوان « الحكم الذاتى فى الهند » - ويقال إنها الوحيد التى تبقت من كتابات غاندى حول النظرية السياسية - إن المدنية الحديثة ودولها القومية تحمل فى طياتها « على تدهورها » لفقدان القيم الروحية فى الثقافية السياسية الغربية[٨] . ويتفق معه فى ذلك العديد من الغربيين ومن بينهم رينهولد نيبوهر ، العالم اللاهوتى البروتستانتى الأمريكى الذى كان له نفوذ فى حكومة روزفلت فى الأربعينيات والذى إستشهد به فى اكبار مختلف السياسيين الأمريكيين مثل جيمى كارتر وجين كيركباتريك[٩] . وتتناول إحدى رسائله العلمية الهامة المقدرة الأخلاقية المحدودة للدول . يقول نيبوهر أنه لا يسعها أن تكون غير أنانية ، لأنها بالطبيعة لاتعدو أن تكون أكثر من مجموعة من المصالح الذاتية لكافة الأفراد بداخلها .

ومع ذلك ، أضاف قائلا أنه يمكن للدين أن يسهم فى تحويل التنظيمات السياسية لتكون أشبه بالمجتمعات : حيث يمكنه العمل على تحسين بعض خصائص المصلحة الذاتية الأكثر قسوة والتقريب بين الناس عن طريق الإعتراف المشترك « بوحدات عميقة أساسية »[١٠] .

ومع ذلك ، فإن يمكن أن يؤخذ على غاندى ونيبوهر أنه لم يطرح أى منها نماذج تكفى لإندماج الدين والمسئولية العامة . ففى حالة غاندى قيل أنه قطع شوطا بعيدا : فتقول أنسلى إمبرى أن « إستخدام غاندى لمفردات دينية - لابد وأن تكون هندية الأصل » - قد يؤدى الى تفاقم العلاقات بين الهندوس والمسلمين ، وعلى أية حال فإنه يتعذر نقل نسق سياساته الثقافية إلى الغرب بسهولة[١١] . أما فى حالة نيبوهر ، فربما لايكون قد ذهب بعيدا بما يكفى : فرغم تقديره للقيم التى يتيحها الدين فإنه عندما يتعلق الأمر بالسياسات يصبح علمانية ليبراليا من الطراز الأول . ويتمثل أقصى ما يخشاه فى أن تصبح الدول متدينة أكثر ما ينبغى وتستبدل بها أوهام السطوة والحياة . وكان نيبوهر يشعر بقلق عميق إزاء الدور المدمر الذى يمكن أن تقوم به « أوهام » الدين والمثل العليا الأخلاقية الأخرى . ويقول نيبوهر إن « الوهم خطير » لأنه « يشجع على التعصب الرهيب » ، ومن ثم فإنه يجب « السيطرة عليه بالعقل[١٢] » . ورغم ذلك ، حذر نيبوهر من المغالاة فيرد الفعل : إن فصل الدين تماما عن الحياة السياسية يمكن أن يطمس الصور الإيجابية لمجتمع كامل يتسنى فيه للخيال الدينى القدرة على الإنتاج . ويضيف نيبوهر « لايسع المرء سوى أن يأمل فى ألا يدمره العقل قبل إنجاز مهمته »[١٣] .

٨ ـ موهنداس غاندى « الحكم الذاتى الهندى »

٩ ـ قال شليزنجر الذى عمل فى إدارات فرانكلين د . روزفلت وجون ف . كيندى أن نيبوهر كان له « تأثير فكرى قوى » عليه وعلى جيله من المفكرين السياسيين . أنظر أيضا آرثر شيلزينجر « دور رينهولد نيبوهر فى الفكر السياسى الامريكى » كان نيبوهر شديد الإنتقاد لرأى غاندى « العاطفى » فى الطبيعة البشرية وما تنطوى عليه من مدلولات بالنسبة للسياسات .

١٠ ـ رينهولد نيبوهر « رجل الاخلاق ومجتمع اللاأخلاق »

١١ ـ ايمبرى « اليوطوبيا فى صراع » .

١٢ ـ نيبوهر « رجل الاخلاق ومجتمع اللاأخلاق » .

١٣ ـ المرجع السابق .

فهل يمكن لرؤية نيوهر القاتمة أن تتحقق ، ويواجه العقل والدين بعضها البعض على مستوى قومى ؟ يمكن للمرء نظرا لعدم توافر تسوية مرضية على المستوى الأيديولوجى بين القوميتين الدينية ، والعلمانية فى نهاية الأمر ، تصور أن يسوء الموقف الراهن إلى حد بعيد ، وأن تسود العالم حالة من العداء يفوق عداء الحرب الباردة القديمة ، كما يمكن للمرء التكهن بظهور كتلة دينية متحدة تمتد من وسط وجنوب آسيا مرورا بالشرق الأوسط حتى افريقيا . ويمكن لهذه الكتلة بما تحت تصرفها من ترسانة أسلحة نووية يدعمها الخوف الأمريكى من الإسلام . أن تحل تماما محل الإتحاد السوفيتى القديم كعدو عالمى متحد للغرب العلمانى .

ويمكن لهذا الصراع أن يتفاقم من جراء ظهور راديكاليين دينيين جدد فى أوروبا والولايات المتحدة ليس من بينهم مسيحيون نشطاء على الصعيد السياسى فحسب ، بل أفراد المجتمعات المهاجرة حديثا من مسلمين وهندوس وسيخ من طوائف ناشئة من القوميين الثقافيين فى اليابان وفى غيرها فى الشرق الأقصى ، مع ما يمكن أن يصبح عدوا جديدا للغرب .

ناهيك عن هذه الرؤية النبوئية للصراع العالمى بين القوميتين الدينية والعلمانية ، فإن لدينا ما يدعو للتفاؤل ، فمن المحتمل أيضا أن يعجز القوميون الدينيون عن الإتحاد معا ، وأن يرغبوا بشدة فى التوصل إلى مصالحة إقتصادية وسياسية مع العالم العلمانى . وفى هذه الحالة ، قد ينشأ تسامح مشوب بالحذر بين القوميين الدينيين والعلمانيين ، وقد يروق لكل منهما ما يتوفر لدى الآخر : من قيم جماعية ورؤية أخلاقية من ناحية ، ونزعة فردية وقواعد عدالة معقولة من ناحية أخرى فكلاهما رغم كل شىء إستجابة ونتائج للعصر الحديث . ويقومون فى سريلانكا والهند وإيران ومصر والجزائر وأفغانستان ومنغوليا وآسيا الوسطى وأوروبا الشرقية وغيرها من البقاع حيث تتعرض دول مستقلة لممارسة القومية ذات الطابع الدينى ، بما هو أكثر بكثير من إحياء أفكار بالية للحكم الدينى . إنهم يقدمون شيئا جديدا : فيجمعون بين الدين والدولة العلمانية ويدمجون بين الهوية الثقافية وشرعية الملكيات القديمة التى أقرها الدين والروح الديمقراطية والوحدة التنظيمية للمجتمع الصناعى الحديث ، ويمكن لهذه المجموعة المركبة أن تكون خطيرة ، لأنها تمزج بين حكم الدين المطلق وإمكانات السياسات الحديثة . ومع ذلك ، فقد تكون ضرورية أيضا ، ذلك أنه بدون الشرعية التى التى يتيحها الدين ، لاتنجح العملية الديمقراطية على مايبدو فى بعض أرجاء العالم . وقد يكون من الضرورى فى هذه الأنحاء نقل عناصر الديمقراطية الأساسية عبر قنوات الدول الدينية الحديثة .

محتويات الكتاب

الصفحة

شكر وتقدير

مقدمة : ظهور القومية الدينية ٣

الجزء الأول : الدين فى مواجهة القومية العلمانية ٧

١ - فقدان الإيمان فى القومية العلمانية ١٥

— الإيمان فى القومية العلمانية ١٥

— رفض الدين للقومية العلمانية ١٨

٢ - تنافس أيديولوجيات النظام ٢٢

— القومية العلمانية فى الغرب ٢٩

— التنافس بين أيديولوجيتين ٢٩

— كيف فشلت القومية العلمانية فى التصالح مع الدين ؟ ٣٤

— هل يمكن للدين التكيف مع الدولة القومية ؟ ٤٠

الجزء الثانى : مواجهات عالمية ٤٣

٣ - نماذج للثورة الدينية : الشرق الأوسط ٤٧

— مقومات ثورة دينية ٤٧

— ايران : نموذج الثورة الدينية ٥٢

— بدء الثورة الدينية فى مصر ٥٨

— ثورة دينية فى دولة يهودية ٦١

— الانتفاضة الإسلامية : ثورة داخل الثورة الفلسطينية ٦٨

٤ - الأهداف السياسية للدين : جنوب آسيا ٧٧

— القومية الهندوسية المتطرفة ٧٩

— حرب السيخ ضد كل من القومية العلمانية والهندوسية ٩٠

— ثورة سيريلانكا الدينية التى لم تستكمل ٩٩

٥ - التضارب الدينى حيال القومية الإشتراكية ١١١

— الدول الماركسية السابقة ١١١

— الإحياء الدينى فى منغوليا ١١٦

— القومية الإسلامية فى آسيا الوسطى ١٢٥

— الرفض الدينى للإشتراكية فى أوروبا الشرقية ١٣٦

— العلاقة المذبذبة بين الدين والإشتراكية ١٤٤

— أنماط للثورة الدينية ١٤٧

محتويات الكتاب

الصفحة

الجزء الثالث : المشاكل القادمة ١٥٣
٦ - لماذا تتسم المواجهات الدينية بالعنف
— لغة الحرب الكونية ١٥٦
— عندما تصبح الحرب الكونية حقيقة واقعة ١٦٠
— العقوبة الدينية لاستخدام العنف
— تمكن شعوب هامشية من السلطة
٧ - الديمقراطية ، حقوق الإنسان والدولة الدينية الحديثة ١٧١
— دينية أو ديمقراطية
— حماية حقوق الأقلية ١٧٨
— حماية حقوق الفرد ١٨٥
— الحداثة والدولة الدينية ١٨٨
خاتمة : هل يمكن أن نتعايش مع القومية الدينية ؟ ١٩١
— ملاحظات :
— بيان بمؤلفات الكاتب وكتاباته
— قائمة باللقاءات .
— فهرس

مراجعة مطبعية : على كامل دسوقى
فوزى عبد الغنى

تليجرام

غواص في بحر الكتب

